И. И. Евлампиев

БОЖЕСТВЕННОЕ И ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ В ФИЛОСОФИИ ИВАНА ИЛЬИНА

И. И. Евлампиев

БОЖЕСТВЕННОЕ И ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ В ФИЛОСОФИИ ИВАНА ИЛЬИНА

И. А. Ильин

ИДЕЯ ЛИЧНОСТИ В УЧЕНИИ ШТИРНЕРА

(Опыт по истории индивидуализма)

ШЛЕЙЕРМАХЕР И ЕГО „РЕЧИ О РЕЛИГИИ"

КРИЗИС ИДЕИ СУБЪЕКТА В НАУКОУЧЕНИИ ФИХТЕ СТАРШЕГО

Опыт систематического анализа

ФИЛОСОФИЯ ФИХТЕ КАК РЕЛИГИЯ СОВЕСТИ

И. И. Евлампиев

БОЖЕСТВЕННОЕ И ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ В ФИЛОСОФИИ ИВАНА ИЛЬИНА

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
„НАУКА"
1998

УДК 10 (09) 4
ББК 87.3
Е 17

Редакционная коллегия серии «Слово о сущем»

В. М. КАМНЕВ, Ю. В. ПЕРОВ (председатель),
К. А. СЕРГЕЕВ, Я. А. СЛИНИН, Ю. Н. СОЛОНИН

Без объявления

ISBN 5-02-026787-2

© И. И. Евлампиев, монография, составление приложения, примечания, 1998
© «Ювента», оформление, 1998

Введение

ЭТАПЫ ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВА

Судьбы многих русских философов заключают в себе какие-то загадки, иногда даже тайны, без осмысления которых невозможно найти ключ к их творчеству. В русской философской традиции мы почти не найдем представителей «чистой» науки, бесстрастно занятых своими академическими проблемами вне зависимости от того, что происходит вокруг них. Быть может, именно поэтому философия в России оказалась на первом плане духовной культуры достаточно поздно — только в середине XIX в. Но и значение ее оказалось далеким от чистого академизма. Философ в России всегда претендовал на то, чтобы быть в центре общественного развития, чтобы быть духовным вождем, берущим на себя ответственность за будущее всего народа.

Не является исключением из этого «правила» и судьба Ивана Александровича Ильина (1883—1954). Его имя стало легендарным после того, как современный российский читатель сумел прикоснуться к долгое время закрытым для него духовным богатствам русской эмиграции. Быть может, даже еще в большей степени, чем его современники Ильин оказался источником легенд, чаще всего далеких от действительности. Этому, безусловно, способствовали особенности личности философа: его склонность к крайним оценкам и суж-

дениям, его моральный максимализм, высокая требовательность к себе и к другим, его предельная честность, готовность признать и исправить свои ошибки и заблуждения.

Та бесконечно сложная, богатая трагическими коллизиями эпоха, в которой довелось жить Ильину, непрерывно ставила каждого человека в ситуацию выбора, ситуацию испытания его системы ценностей, требовала непрерывной борьбы с враждебными силами и обстоятельствами. Ильин относился к тем, кто не боялся этого выбора, не уходил от него и при необходимости решительно вступал в борьбу за воплощение своих идеалов в жизнь. Особенно тесно его имя оказалось связанным с белым движением, с борьбой русской эмиграции против большевизма, против тоталитарного режима в России. Напряженная публицистическая и политическая деятельность Ильина, направленная против идей коммунизма и большевизма, в определенной степени заслонила его философскую работу, особенно в 30—40-е годы, и в значительной мере определила его известность как одного из главных идеологов белого движения; однако несмотря на важность этой сферы деятельности, ее глубокой внутренней взаимосвязи со всем строем убеждений Ильина, чертами его характера, все же не она составляет главное в наследии русского мыслителя. Именно философские сочинения Ильина, еще слабо освоенные и изученные, составляют главное дело его жизни и ценнейшее богатство для возрождаемой русской культуры.

Однако сложность личной судьбы философа не могла не сказаться и на его трудах. Среди них мы находим поражающее разнообразие идей. Один полюс его убеждений связан с работами раннего периода творчества, посвященными оригинальной трактовке фило-

софских систем Фихте и Гегеля, второй — с работами позднего периода, ориентированными на традиции православного богословия. Осмыслению всего богатства философских исканий Ильина, развертывавшихся между указанными полюсами, и посвящено настоящее исследование. При этом, для того чтобы помочь читателю составить целостное представление о развитии взглядов философа, попытаемся сразу выделить основные этапы этого развития и поставить их во взаимосвязь с этапами жизненной судьбы Ильина.

Первый, наиболее благополучный период жизни и творчества Ильина относится к 1909—1917 гг., когда он после окончания юридического факультета Московского университета совмещал научную работу с преподаванием в учебных заведениях Москвы. Именно в это время происходит расцвет философии в России. Начинается активная творческая деятельность таких известных философов, как Н. Бердяев, С. Франк, С. Булгаков, П. Флоренский, в расцвете творчество корифеев старшего поколения — Л. Шестова, Е. Трубецкого, П. Струве, П. Новгородцева. Ильин на фоне этих крупных фигур пока малозаметен. Он начинает свою философскую работу с методичного и глубокого усвоения философской традиции, поэтому его работы посвящены в основном классическим философским системам и по своему характеру носят узкоспециальный, академический характер, доступны только для хорошо подготовленного читателя. Впрочем достаточно скоро Ильин стал известен и как прекрасный оратор, в своих публичных лекциях способный легко и доступно изложить сложные философские идеи.

Именно в этот период происходит формирование оригинальной концепции Ильина, которая со всей полнотой будет выражена в двух самых значительных

его сочинениях: в двухтомном труде «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», вышедшем в свет в Москве в самом начале 1918 г., и в книге «О сопротивлении злу силою», опубликованной в Берлине в 1925 г. Первая из этих работ является не только вершиной творческих усилий Ильина, но и одним из самых значительных сочинений во всей русской философии первой половины века. По степени глубины и оригинальности высказанных здесь идей она может быть поставлена в один ряд с философскими трудами, определившими все дальнейшее развитие европейской философии (такими как «Логические исследования» Э. Гуссерля, «Бытие и время» М. Хайдеггера, «Бытие и ничто» Ж.-П. Сартра и др.). Главное направление, в котором развивается мысль Ильина — экзистенциальная трактовка бытия человека, осмысление безысходной трагичности нашего положения в мире, обреченности на страдания и борьбу. Именно здесь понятие «страдание» становится одной из центральных категорий философии Ильина. Страдание — это и возможность наиболее полного осознания человеком своего особого положения в мире, положения на перекрестке главных его противоречий, и единственный путь оправдания своего существования в упорной борьбе с мировым злом; на этом пути страдание становится героическим, *побеждающим* страданием.

Все работы этого периода свидетельствуют о приверженности Ильина традициям западной философской мысли. В классическом наследии Запада он искал основу для решения волновавших его проблем, и способ их решения, в свою очередь, согласуется с исканиями новейших течений западной мысли (феноменологии, неогегельянства, персонализма, экзистенциализма). Впрочем нельзя не видеть и глубокой взаимо-

связи взглядов раннего Ильина с традициями русской религиозной философии, особенно с идеями Вл. Соловьева.

Революционная буря 1917 г. и воцарение нового порядка в России оказались теми событиями, которые резко поделили жизнь и творчество многих деятелей русской культуры, в том числе и Ильина. Годы, проведенные в советской России (1918—1922), и затем долгая эмиграция привели к постепенному смещению акцентов в его философском творчестве. Однако проявилось это не сразу. Следующий период, охватывающий 1918—1931 гг., принес и завершение того, что было начато ранее, и подспудное вызревание новых идей, новых ценностей. Такой двойственный характер носит и главная работа этого периода, уже упоминавшаяся книга «О сопротивлении злу силою». Вся концепция книги, вся ее логика, несомненно, связаны с предшествующим периодом, дают предельно обостренную нравственную трактовку экзистенциальной проблемы трагичности бытия человека в мире. Но появляются в ней (особенно в последних главах) и новые черты, новые верования — приоритет национального в духовной культуре, убеждение в особом значении традиционной русской государственности, упование на спасительный характер русского православия.

Именно в это время становится особенно активной политическая и публицистическая деятельность Ильина, он превращается в легендарную фигуру, известную в широких кругах русской эмиграции и даже в советской России (в 1925 г. «Правда» опубликовала фельетон М. Кольцова, посвященный Ильину и его книге «О сопротивлении злу силою»). Вершиной публицистики Ильина явилась статья «Белая идея», ставшая своеобразной программой правого крыла эмиграции.

Очень большое значение в этот период имело для Ильина сотрудничество в парижской газете «Возрождение» — главном печатном органе правой эмиграции — и создание собственного журнала «Русский колокол». Быть может, именно в работе над этим журналом в 1926—1930 гг. наиболее отчетливо проявилось его желание быть не просто духовным лидером, «теоретиком», но и реальным, пусть всего лишь рядовым, творцом истории, не признающим бесповоротных велений судьбы, способным выступить против тех сил, которые стоят за ней. В успевших выйти в свет девяти номерах журнала мы находим не только и не столько теоретические работы, сколько анализ реальной ситуации в СССР, формулировки задач противников большевизма за рубежом и, самое главное, — конкретные инструкции рядовым «бойцам» с тоталитарной системой в самой России.

Такое единство «теории» и «практики» особенно наглядно доказывает принадлежность Ильина, несмотря на все западные влияния, к оригинальной традиции русской общественной философии, ярким воплощением которой были такие философы-борцы, философы-подвижники, как Герцен, Чернышевский, Добролюбов и др. И хотя все они, как и русское революционное движение в целом, подвергались резкой критике Ильина, совершенно очевидно, что его убеждения предельно близки к этой чисто русской традиции (не случайно, что и название журнала Ильина созвучно названию прославленного журнала Герцена).[1]

---

[1] Эту особенность мировоззрения Ильина подчеркивали В. Чернов и В. Зеньковский в своих статьях, посвященных критическому разбору книги «О сопротивлении злу силою» (подробнее см. в главе 4). Интересную параллель между Ильиным и Герценом прово-

Однако реальный опыт 1920—1930-х годов показал, насколько трудно человеку бороться за принятые идеалы, насколько непосильна задача противостояния неумолимому велению судьбы. 30-е годы в европейской истории стали годами безнадежности и трагического ожидания приближающейся катастрофы. Это не могло скрыться от проницательного взгляда Ильина. Надежды на возможность за счет самоотверженных личных усилий изменить ход истории оказались тщетными. Журнал Ильина, не находя достаточной моральной и материальной поддержки, прекратил свое существование, сузились и возможности политической активности, особенно после прихода к власти в Германии, где жил Ильин, Гитлера.

Последний и самый большой по времени период творческой биографии Ильина охватывает более двадцати лет его жизни — 1932—1954 гг. Отнесение верхней границы этого периода к 1932 г. может вызвать удивление: этот год почти ничем не отмечен в его биографии. На первый взгляд более естественной представляется веха 1938 г., когда Ильин был вынужден бежать от преследования гестапо из Германии в Швейцарию. Однако подчеркнем, что в настоящей работе мы пытаемся осмыслить творческую, духовную биографию философа, и поэтому, в первую очередь обращаем внимание не на события его жизненной судьбы, а на переломные моменты в его духовном генезисе, которые могут приходиться и на внешне совершенно спокойные годы жизни. Тем малозаметным событием, которое, на наш взгляд, определяет переломное значение 1932 г. в биографии Ильина, является начало работы над новым

дит Н. Тарасова в статье, посвященной памяти Ильина и опубликованной в газете «Посев» (№ 7 от 13 февраля 1955 г.).

крупным философским сочинением — книгой «Путь духовного обновления» (об этом свидетельствуют даты, проставленные автором в конце предисловия к этой книге, опубликованной в Белграде в 1935 г.).

Впрочем, в судьбе философа, неустанно настаивавшего на единстве философии и жизни, любое крупное событие духовной биографии неизбежно связано с какими-то глубинными, тектоническими сдвигами, происходящими в толще исторического времени. Можно только удивляться провидческому дару Ильина, которому в своих работах удавалось ясно выразить те новые идеи и верования, которые уже начинали господствовать над умами и душами людей, хотя еще и не осознавались ими. Так было в 1917 г., когда завершение работы над книгой «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» пришлось на революционные месяцы, перевернувшие не только Россию, но и весь мир. Создание величественной концепции «мировой трагедии», главным действующим лицом которой является несовершенный человек, обреченный на безнадежную борьбу с земным злом, удивительно точно совпало с реальным началом «мировой трагедии» в истории человечества.

Так было и в 1932—1935 гг., когда Ильин работал над книгой, в которой произошел радикальный поворот от своеобразного исторического «активизма», героического подвижничества к упованию на медленное и трудное восхождение к вере, любви, духовности, происходящее в глубинах души каждого и предполагающее скорее уход от мира, чем борьбу с ним. Ведь именно в эти годы тают последние надежды на вариантность истории, и европейское человечество, подчиняясь необратимой логике событий, падает в «черную дыру» тоталитаризма, где значимость личности сводит-

ся к нулю, а борьба одиночек выглядит безнадежной экстравагантностью. В Германии при «всенародной поддержке» к власти приходит Гитлер, в СССР идет «наступление социализма по всему фронту».

Хотя Ильин продолжает принимать участие в политических акциях эмиграции, публикует яркие публицистические статьи, он понимает, что теперь история диктует личности свои условия, и вновь отдает больше сил философскому творчеству. Но теперь это творчество совсем другого человека, и связано оно с совсем другой системой ценностных координат. Упование на божественное милосердие, следование велениям церковного православия, вера в особый путь России, требующий отвержения западной культуры, западной цивилизации — вот на чем основывается и чем питается теперь мысль Ильина. В крупных работах последнего периода он создает грандиозную постройку подлинно религиозной философии, тщательно разработанной, но безнадежно противоречивой в своей сущности, как всякая попытка органичного сочетания канонической религиозной догматики с аналитической строгостью философской мысли. Именно в этот последний период, наверное самый плодотворный по числу и объему работ, происходит окончательное складывание легенды об Ильине. Согласно этой легенде вся жизнь Ильина была посвящена разработке исключительно «православной» философии, всецело подчиненной авторитету догматического богословия и церковной традиции; защите идеалов политического консерватизма, монархической государственности, национальной обособленности и т. п. Сам философ достаточно много сделал для рождения этой легенды, изображая свой творческий путь более прямым и последовательным, чем это было на самом деле, замалчивая многие неприемлемые

для него идеи своих ранних работ. Однако лучшие свидетели для исследователя — сами произведения исследуемого автора. И эти свидетели однозначно разоблачают легенду об Ильине — православном философе, мыслителе почвеннического направления. За этой легендой мы видим очень богатую и сложную фигуру, видим яростного приверженца западной философской традиции, западной культуры, западного политического либерализма; видим человека, пережившего тяжелую жизненную трагедию, связанную с трагедией народа, с трагедией всей европейской цивилизации, и обретшего опору только в системе традиционных ценностей, потребовавших отречения от многого в своем творческом прошлом.

Это и будет главной целью настоящей книги: восстановление подлинной сложности и неоднозначности творческого пути крупного русского мыслителя, выявление самого ценного в его наследии. При этом еще раз подчеркнем, что мы не ставили своей задачей исчерпывающего описания жизни Ильина; это остается делом будущих исследователей, которым еще предстоит заполнить многочисленные белые пятна в его биографии, освоить архивные документы, составить полную библиографию его трудов. Наша задача и проще, и сложнее. Проще, потому что главные философские труды Ильина всегда были доступны исследователю; и значительно сложнее, потому что именно здесь, в сфере философского творчества, заключено самое главное, то, без чего невозможно подступиться к исследованию столь сложной фигуры в нашем культурном наследии, без чего не понять смысла «феномена Ильина»[2].

---

[2] Автор выражает признательность О. А. Черемисиной за помощь при подготовке рукописи к печати.

Первая глава

ИСТОКИ

Конец XIX в. в Европе ничем не предвещал бурных событий первой половины следующего столетия. Казалось, что в европейской истории наступил, наконец, период умиротворения, когда цивилизация, достигнув зрелого возраста, рассталась с иллюзиями, обрела уверенность в себе и вступила в преддверие нового «золотого века». Однако под поверхностью благополучия уже зрели зерна будущих трагедий. И первыми, кто разглядел их и дал им выражение, чаще всего загадочно-непонятное как пророчества пифии, были философы — одинокие мыслители, открывавшие новые горизонты понимания мира и человека, но, как правило, не понятые современниками (даже если их имена были на устах миллионов).

Наиболее яркими представителями этого философского движения оказались А. Шопенгауэр, С. Кьеркегор, К. Маркс и Ф. Ницше. При всем внешнем различии их объединяла резкая (хотя часто, как у Маркса, неявная) оппозиция к основным принципам господствовавшей в течение двух тысячелетий «классической» европейской философии. Главными из этих принципов были: представление о господстве в мире некоего Абсолюта (будь то незыблемые законы природы или всемогущий Бог), целиком определяющего бытие человека

в мире; признание рациональности, целесообразности, рациональной обоснованности мироздания, проистекающей из того же самого Абсолюта, который при этом представал как высший Разум; наконец, понимание самой философии как системы высшего знания о мире, человеке и Абсолюте, знания, которое носит бесстрастно-объективный характер и достигается посредством постижения человеческим разумом всеобщей рациональности мира.

Все эти постулаты были подвергнуты решительной критике и, в конце концов, отвергнуты. В центре философских исканий С. Кьеркегора оказалось конечное, ограниченное бытие конкретного человека, в своем безнадежном, абсолютном «отчаянии» противостоящего всеобщности Бога (впрочем, противостоящего только для того, чтобы затем полнее раствориться в Боге). В учении А. Шопенгауэра на первый план в объяснении мироздания и человека вышла иррациональная мировая Воля, не только противоположная разуму и всему разумному в мире, но и являющаяся внутренним источником этой поверхностной видимости разумности. Наконец, у К. Маркса и Ф. Ницше с особой силой прозвучало убеждение в особой значимости философии, которая есть не просто знание, но единственный способ обоснования и упрочения бытия человека в мире.

Ф. Ницше сыграл особую роль в становлении новой, «неклассической» философии. Именно у Ницше все новые черты философского осмысления человека проявились особенно ярко. Он возвестил грядущее рождение нового человека, который, наконец, сознательно разоблачит все иллюзии, созданные предшествующими поколениями, и впервые станет творцом своего мира. Ницше отверг господство Абсолюта; со всей

жизненной энергией, со всем огнем убежденности, не требующей строгих аргументов, превосходящей любое точное доказательное знание, он проповедовал внутреннюю свободу человека. Все, что считается происходящим из Абсолюта (моральные заповеди, религиозные верования и даже сама истина), — на самом деле создано человеком и абсолютизировано в бессознательном стремлении уйти от своей свободы. Подлинная свобода всегда тяжела, поскольку уводит от обыденного, мирского счастья, от покорности — к творческому страданию, творческому, духовному одиночеству. Разоблачая догматы прошлых поколений, сверхчеловек Ницше должен создать новые принципы и верования, которые больше соответствуют человеческому бытию и способствуют раскрытию его подлинной духовной сущности. Человек оказывается всецело историческим существом, зависящим от течения эмпирического времени, но и творящим это время.

Произведенная Ницше «переоценка всех ценностей» чем-то напоминает мировоззренческий переворот, совершенный в европейской истории эпохой Возрождения. Как тогда, так и теперь человек, освободившись от полной подчиненности Абсолюту, осознал себя и свою творческую деятельность главными ценностями мира; как и в эпоху Возрождения, эти изменения привели к тому, что особый интерес стала вызывать сама жизнь в ее иррациональной сущности.

Однако негативные последствия переоценки человеком своего места в мире, которые проявились в эпоху Возрождения в виде эгоцентризма, аморализма, неверия и привели к реакции — возврату к ортодоксальной религиозности, к идеологии нерассуждающего подчинения Абсолюту — дали о себе знать и на новом историческом переломе. Когда человек теряет Бога как

опору своего бытия, не страшится нарушения установленных традиций и норм, он начинает мечтать о том, чтобы самому стать Абсолютом. В этом стремлении есть истина: человек должен быть единственным Абсолютом в мире; однако реализация его подлинной абсолютности уходит в бесконечность, носит предельный, сверхвременной характер, подразумевает человека, раскрывшегося во всей полноте своих духовных возможностей. Реальный же человек, жаждущий совершенства уже сейчас, в доступном ему историческом времени, тем самым подменяет грядущую полноту своей сущности частичными, односторонними ее проявлениями. В результате над человеком начинает господствовать ущербный идол, в еще большей степени порабощающий его свободу, чем упраздненный Ницше метафизический Абсолют, интуитивно найденный в ходе истории и преодолевавший ограниченность исторического человека. Начинается смутная эпоха, в которой осознавший свою свободу человек еще не умеет пользоваться этой свободой, и поэтому употребляет ее только на то, чтобы закабалить себя еще менее достойными, чем раньше, пристрастиями.

Таков смысл позитивизма — одного из самых влиятельных направлений в философском движении конца XIX—начала XX века. Отвергая все сверхчеловеческие ценности, позитивисты становятся жрецами нового «бога» — научного познания, перед испепеляющим взором которого сам человек превращается в механический агрегат «психических функций».

Но, пожалуй, наиболее последовательным, даже великим в своей неумолимой последовательности, примером такого «самозакабаления» является философская концепция К. Маркса. Пройдя увлечение гегелевским Абсолютом, Маркс затем отвергает его. Однако

отвергает не для того, чтобы провозгласить новый человеческий мир, основанный на свободе, а для того, чтобы заменить его на частный, земной объект поклонения — материальное благополучие и единение людей только в этом материальном благополучии. У Гегеля историческое развитие человечества несамостоятельно, в нем и через него реализует свои цели метафизический Абсолют — абсолютная Идея. Маркс отрицает несамостоятельность человеческой истории; в его концепции общество становится самодавлеющей системой, несущей в себе свои собственные законы. Но провозглашаемая Марксом свобода оказывается иллюзорной, оказывается «свободой для» — свободой, целиком обусловленной системой жестко заданных внешних ориентиров, подчиненной целям материального прогресса и все большего материального благополучия. Правда, после достижения предельного уровня материального благополучия наступает новая эпоха (коммунизм), характеризуемая Марксом как «скачок из царства необходимости в царство свободы», однако в чем смысл наступающей здесь свободы он не проясняет, обращая все свое внимание исключительно на «свободу для» (свободу как осознанную необходимость), которая имеет слишком осязаемую и однозначную цель и ограничивает проявления человеческой личности до такой степени, что превращает ее в сухую схему материальных потребностей.

Именно под знаком абсолютизации «частичного» человека проходит вся история начала XX в. Все трагические коллизии этого времени связаны с непримиримостью, нетерпимостью людей, ослепленных верой в свой «абсолют», оформляющий идеологические, национальные, классовые пристрастия, утверждающий толь-

ко одну сторону человеческой культуры, человеческой деятельности, человеческой жизни.[1]

Только в 20—40-е годы XX в. в философии экзистенциализма и персонализма свобода была окончательно осознана не только как «свобода для», но главным образом как «свобода от», как полнота свободного духовного самоопределения человека. И только после этого открылась возможность подлинного понимания абсолютности человека как абсолютной духовности, не признающей никаких ограничений и пределов в своем саморазвитии.

В России в противоположность Европе никогда не было достаточно сильной, критической по отношению к религиозному, моральному или метафизическому Абсолюту традиции. Идея полной автономии личности, всегда имевшая большое значение для развития европейской культуры, никогда не получала здесь сколько-нибудь заметного развития. Однако описанный выше мировоззренческий перелом не обошел стороной и Россию, приобретя в ней особый внутренний трагизм, неразрешимую противоречивость. Пафос духовного раскрепощения человека, осознание его фундаментальной свободы неизбежно сталкивались со стремлением понять личность через ее включенность в соборное, народное сознание. Обостренная противоречивость национального философского сознания ярко проявилась уже в споре славянофилов с западниками. Здесь впервые раскрылись характерные для русской философии непримиримость, стремление довести свою точку зрения до крайности, убеждение в том, что ценностные ориентиры, связанные с жизненной позицией филосо-

[1] Среди русских мыслителей наиболее точное описание этой «болезни» эпохи дал С. Франк в работе «Крушение кумиров».

фа, всегда более значимы, чем абстрактное стремление к истине.

Во всей остроте проблема существования человека в новом мире, поставившем бытие Абсолюта под вопрос, в русской культуре была открыта Ф. Достоевским. Подобно Ницше, Достоевский попытался понять, как может жить человек, когда Бог утрачен, когда его бытие поставлено под сомнение, когда сам Бог становится зависимым от человека, от его свободного выбора. Однако остро почувствовав смысл проблемы, Достоевский отверг то ее решение, которое было принято западной культурой. Без Бога человек перестает быть человеком, моральным, общественным существом, его «освобожденная» воля, которой «все дозволено», делает его слепым механизмом внешних, формальных принципов. Но одновременно Достоевскому была совершенно ясна и невозможность остаться в рамках старого, упраздненного Ницше отношения к Богу. Что же остается? Остается вечное искание Бога, а котором человек все время оказывается на грани между подчинением ему, утратой своей свободы и отрицанием Бога, неминуемо ведущим к безумию и самоуничтожению.

Именно эта, обнаженная Достоевским проблема и стала источником всех дальнейших исканий русской философии. А невозможность однозначно решить ее определило все богатство мнений и нескончаемые споры в философской среде.

Первая целостная и последовательная попытка по-новому понять отношения человека с Богом принадлежала Вл. Соловьеву. В его философской системе противоречие между подчинением Богу и свободой индивида снимается за счет представления об историчности самого процесса восхождения к божественному Абсолюту. Причем в соответствии с важнейшей особенно-

стью русской философской традиции Соловьев полагает, что человек вовлечен в этот процесс только через соборное, коллективное бытие человечества, через правосознание, культуру, религию.

В западной философии после Ницше утвердилось убеждение в приоритетном значении личностных, индивидуальных характеристик человека, в то время как социальные ценности отошли на второй план. В русской философии такого смещения акцентов не произошло, однако усложнилось понимание отношений индивида с социальной общностью и сверхчеловеческим Абсолютом. Новое понимание человека как свободного существа, сознательно определяющего свою позицию в мире и свои цели, совмещалось с представлением о его божественном предназначении, реализуемом через единение людей в общественной жизни. Здесь Соловьев в значительной степени опирался на то переосмысление сущности человека, которое было осуществлено в эпоху Возрождения Николаем Кузанским. У Кузанского человек оказывался богоподобным существом, смысл бытия которого не в пассивном подчинении божественной воле, а в осуществлении *в мире* Божьего дела. Обладая творческой способностью, человек своим творчеством «доделывает» то, что не смог актуально реализовать в мире Бог. Творчество человека оказывается продолжением творческой сущности Бога; без человека мир никогда не смог бы достичь того подлинного совершенства, которое предполагал при его сотворении Бог.

Соловьев придает земной жизни человека еще большее значение. Человек не просто богоподобен, он является «богоносцем», только через него, через совокупное соборное человечество, *Богочеловечество*, осуществляется Божье дело в мире. При этом происходит

радикальный разрыв с традиционным христианским пониманием Бога и его отношения к миру. Соловьев сам четко обозначил отличие своей точки зрения от ортодоксального христианства в работе «Об упадке средневекового миросозерцания».[2] В ортодоксальном христианстве Бог создает мир, но остается вне мира, мир — внебожественен, выступает как злое начало, отвращающее человека от Бога. Кроме того, средневековое миросозерцание остается внешним, догматическим; человек жаждет явления Бога, верит в него, но не делает реальных (материально-практических) усилий для его достижения. Наконец, недостатком традиционного христианства Соловьев считает убеждение в индивидуальном характере спасения. Каждый восходит к Богу и спасается сам по себе, вне и независимо от судьбы и спасения других людей.

Излагая свое понимание «подлинного» христианства, Соловьев утверждает, что главное в нем — единение всех людей в вере, утверждает, что спасение возможно только как *общее дело.* При этом вера заключается не просто в послушании и соответствующем духовном настрое, а в *реальной деятельности*, направленной на совершенствование мира и человека. Хотя Абсолют Соловьева (Сущее) вечен и неизменен, полнота отношений между ним и человеком не дана исходно, а задана как конечная цель человеческой деятельности. Задача живой веры и истинного дела человека в активной реализации своей божественной сущности в несовершенном мире.

На первый взгляд эта концепция близка к идеям Гегеля, который полагал, что человечество в своей истории реализует высший метафизический смысл миро-

---

[2] См.: *Соловьев В. С.* Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 333—350.

вого бытия. Однако известно, что Гегель — один из наиболее критикуемых Соловьевым философов. Понимание смысла «разногласий» между Гегелем и Соловьевым важно в связи с тем, что трактовка гегелевской философии Ильиным совершенно однозначно покажет несправедливость критических нападок Соловьева на своего великого немецкого предшественника, и под пером Ильина идеи Гегеля окажутся во многом созвучными идеям Соловьева.

Критика Соловьева относится к двум главным моментам. Во-первых, он категорически не приемлет гегелевского рационализма, трактуя его в соответствии с традицией (в значительной степени неверной) как абсолютное совпадение бытия и мышления. Соловьев справедливо считает, что абсолютизация тезиса о тождестве бытия и мышления ведет к отрицанию всей материальной, *антирациональной* сферы человеческого бытия, сферы *жизни*. Для Соловьева эта сфера, отягощенная грехом и тлением, отпавшая от Абсолюта, весьма существенна; именно она определяет смысл и значение нашего земного существования.

Второе принципиальное различие связано с пониманием роли отдельного человека в мировом процессе восхождения к Абсолюту. У Гегеля человек участвует в этом мировом процессе только как бессознательное орудие мирового духа; свобода человека при этом, по сути, отрицается. Соловьев придерживается принципиально другого убеждения: мировой процесс восхождения к Абсолюту возможен только как дело *каждого*, возможен только через свободный выбор каждым человеком правильной личной позиции внутри этого процесса. В конечном счете это приводит к выводу о существенной непредсказуемости мирового процесса: никакой гарантии достижимости Абсолюта в рамках

человеческой истории нет, и, значит, история может вести и к трагическому концу.

Таким образом, одновременно с потрясшим европейскую культуру открытием Ницше: «Бог умер», — в России произошел не менее радикальный сдвиг в понимании отношения Бога и человека. Человек Ницше, преодолев сверхчеловеческим усилием пропасть, вырытую средневековой теологией между ним и Богом, находит пустое место и остается один на один со своей конечной человеческой природой. Человек Соловьева обнаруживал «лестницу», перекинутую через эту пропасть и позволяющую ему подняться до Бога в своем историческом деянии (духовном и материальном). И та и другая точки зрения были неизбежны в условиях все возрастающей активности человека в мире. Человек должен был изжить свою прежнюю безропотную покорность Абсолюту, переоценить свое место на земле. Понятно, что такая переоценка не могла быть простой и безболезненной; она неизбежно придавала бытию человека в истории и даже самому осмыслению целей истории обостренно трагический характер. (Этот трагизм, по-видимому, обусловил трагичность судеб мыслителей, пытавшихся выразить его в своем творчестве: Ницше десять последних лет жизни провел в сумасшедшем доме, Соловьев внезапно скончался — в один год с Ницше! — в расцвете творческих сил.) Понимание неизбежного трагизма эпохи присутствует во многих произведениях Ницше и Соловьева. У Ницше — это осознание одиночества человека перед лицом «умершего Бога», у Соловьева — сомнение в способности человека быть достойным своего богочеловеческого предназначения.

Очень точно внутренний трагизм философии Соловьева выразил Е. Трубецкой. Основную ошибку Со-

ловьева в ранний и средний периоды его творчества он видел в обманчивом представлении о близости к человеку мистической области, области Божественного. Смысл жизни человека — в реализации Богочеловечества, в осуществлении Божьего дела на земле. Однако Соловьев, утверждая это, недостаточно осознавал всю бесконечную сложность богочеловеческого дела. «Ему недоставало того ощущения *бездны греховной*, которая так сильно звучит в творчестве Достоевского», он не понимал, что земля, «чтобы стать жилищем Абсолютного..., должна принять *свою крестную муку*».[3] И только в конце жизни осознание многообразия и силы зла, царящего в мире и ставящего под сомнение возможности человека, привело Соловьева к новой точке зрения, к пессимистическим оценкам будущего человечества в известных «Трех разговорах». «Соловьеву не было дано ясно высказать, каковы должны быть с этой новой точки зрения задачи человека на земле и какова должна быть оценка земных форм человеческого общения, здесь предел его творчества...»[4]

Именно от этого предела отталкивались последователи Вл. Соловьева, среди которых можно назвать С. Франка, Н. Бердяева, С. Булгакова, Л. Карсавина, П. Флоренского; эта же проблема стала центральной и для Ивана Ильина.

---

[3] *Трубецкой Е.* Владимир Соловьев и его дело // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 105(5). С. 651.

[4] Там же. С. 659—660.

Вторая глава

ПОДХОДЫ К ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ МЕТАФИЗИКЕ ЧЕЛОВЕКА

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

Безусловно, определяющую роль в судьбе Ильина сыграло то обстоятельство, что на юридическом факультете в те годы блистали два выдающихся представителя русской философской традиции — Павел Новгородцев и князь Евгений Трубецкой, требовавшие от

студентов-юристов глубокого знания истории философии и в своей собственной научной работе утверждавшие первостепенное значение философии для решения всех конкретных проблем развития культуры и общества. Ильин стал одним из самых преданных и талантливых учеников Новгородцева (в то время ведущего профессора кафедры энциклопедии права), позаимствовав и развив его главное качество — особое внимание к философским основаниям права и к выведению принципов права из самой духовной сущности человека. Несомненно, именно Новгородцев привил своему ученику интерес к истории философии и особенно к немецкой идеалистической философии XVIII—XIX вв., которой Ильин в дальнейшем посвятил свои лучшие работы.

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

будущей магистерской диссертации Ильина — исследование философии Гегеля. Причем постепенно от анализа отдельных аспектов гегелевской философии Ильин перешел к разработке целостной и совершенно оригинальной интерпретации всей грандиозной системы немецкого философа.

Однако еще до выхода в свет своего главного труда Ильин публикует ряд работ, доказывающих оригинальность его правовых и философских взглядов. Уже в 1910-х годах он проявил себя как последовательный продолжатель той традиции в русской философии, начало которой положили Ф. Достоевский и Вл. Соловьев и которая отличалась своеобразным мировоззренческим максимализмом, стремлением поставить и решить «последние» вопросы человеческого бытия, вопросы, от которых зависит судьба человека в мире, сама осмысленность его жизни. Именно эта черта сделала некоторых русских философов начала века (в первую очередь, Н. Бердяева и Л. Шестова) непосредственными родоначальниками европейского экзистенциализма, превратившего поиски ответов на эти вопросы в главные темы философствования. Эта же черта, как мы увидим в дальнейшем, отмечает и большинство работ Ильина. Однако с первого же взгляда бросается в глаза и существенное отличие его работ от произведений более известных его современников.

В силу позднего развития профессиональной философии в России и отсутствия длительной академической традиции почти все русские мыслители в поисках оснований для своих философских построений были вынуждены обращаться к западной философии, по-своему интерпретировать ее наследие. Наиболее показательным примером в данном случае является раннее творчество Владимира Соловьева, в значительной сте-

пени посвященное критическому анализу развития западной философии нового времени. Такой же «критический» период можно найти в творчестве преемников Соловьева — С. Франка, Б. Вышеславцева, С. Булгакова, Н. Бердяева и др. Однако несмотря на большое значение, какое имел этот период для творческого развития указанных философов, он все-таки должен рассматриваться как частный эпизод их биографии, главные их достижения были связаны с трудами, уже не имевшими в качестве «основы» системы идей какого-либо западного философа (оговорка нужна в данном случае только по отношению к Вышеславцеву, книга которого «Этика Фихте» принадлежит к числу его наиболее значительных трудов).

Совсем другое место занимает соответствующий «критический» период в творчестве Ильина. Для него вхождение в круг идей немецкой классической философии, в первую очередь в системы Фихте и Гегеля, оказалось решающим событием в процессе формирования собственного мировоззрения; влияние этих идей и систем проходит красной нитью через всю последующую научную деятельность Ильина, а работы, посвященные оригинальной интерпретации классических систем, стали истинно вершинными в его философском творчестве.

Именно поэтому ранние работы Ильина, написанные в 1910—1914 гг., не пользовались, да и не могли пользоваться такой широкой популярностью, как сочинения других философов его поколения (например, Бердяева); они выглядят совершенно традиционными, классически тяжеловесными, они насыщены сложной проблематикой, сложной терминологией и весьма далеки от остроты формулировок, традиционно свойственной русской философской мысли. Как мы увидим,

Ильин не менее последовательно и глубоко развивает новое философское понимание человека. Но отвергая легковесный подход, он стремится найти основу для новых идей в многовековой философской традиции. Убеждение в том, что новая эпоха требует совершенно новой философии, совмещается у него с осознанием глубокой преемственности в развитии человеческой мысли. Только поняв взаимосвязь новых проблем со всем многообразием вопросов, волновавших мыслителей прошлого, можно достаточно последовательно поставить и решить эти проблемы. Только через освоение и переработку духовного богатства прошлого можно попытаться определить своеобразие и сложность настоящего. Этот путь, несомненно, более сложен и менее привлекателен, но только он ведет к истине, а не к успеху. Именно этим путем и пошел Ильин.

§ 1. Неповторимость личности и духовное единство людей

Начав свою деятельность в области теории права, Ильин никогда не ограничивался анализом чисто юридических аспектов правовых феноменов. Уже из первых его работ видно стремление рассматривать право как естественную и важную часть всей системы отношений между людьми. Право оказывается для Ильина той областью, где наиболее остро проявляется одно из главных противоречий человеческого существования: *противоречие между индивидуальностью человека и духовной общностью людей.* Чисто юридическое рассмотрение права только констатирует это противоречие, описывает внешнюю форму его проявления, необходимо же ус-

тановить сущность этого противоречия, связать его с самыми фундаментальными закономерностями бытия.

Первая оригинальная работа Ильина — «Понятия права и силы. Опыт методологического анализа» (1910) — посвящена, казалось бы, частному вопросу: можно ли в определенном отношении считать тождественными право и силу? Ильин имеет в виду достаточно распространенную в истории правоведения идею, согласно которой суть права состоит в организации некоторой реальной (физической) системы мер, ограничивающей произвол отдельных индивидов. Классический пример такого понимания права дает теория «общественного договора», согласно которой государство гарантирует права и свободу личности за счет угрозы насилия над теми, кто нарушает зафиксированные нормы общежития.

При изучении права Ильин считает необходимым придерживаться принципа *методологического плюрализма*; право — это сложное явление общественной жизни, которое невозможно понять в рамках одного простого принципа. Только рассмотрение с различных, даже противоположных, точек зрения может быть плодотворным при объяснении сущности права. При таком подходе удается разрешить вопрос о соотношении права и силы; в рамках одного способа рассмотрения (одного «методологического ряда») они оказываются близкими и сравнимыми, но в рамках другого — совершенно различными феноменами. В последующих работах принцип методологического плюрализма получит у Ильина естественное метафизическое обоснование: невозможность однозначного подхода к таким сложным феноменам, как право, окажется следствием неустранимой противоречивости сущности человека.

Главный смысл работы Ильина заключается в демонстрации того, что право в его юридическом (сущностном) понимании (т. е. в пределах самого важного «методологического ряда») не есть реальность ни в каком отношении: «оно здесь ни *есть*, ни *не есть*, ему не приписывается ни *бытие*, ни *небытие*, ибо предикат "реального" мертв для этого ряда».[1] Суть права независима от реального совместного бытия индивидов в историческом или психологическом пространстве. Право есть внешнее выражение некоторых глубинных отношений между людьми, выходящих за пределы их существования в материальном мире.

В статье «Понятия права и силы» нет четкого ответа на вопрос о природе права, однако линия развития идей Ильина просматривается достаточно ясно. Утверждая, что в чисто юридическом и логическом (сущностном) плане право принципиально отличается от силы, главный признак которой — ее непосредственное существование в «реальном ряду», Ильин фактически утверждает, что право есть феномен, связанный с некоторой сверхэмпирической, идеальной сферой, лишь опосредованно проявляющейся в реальности эмпирического мира, в отношениях сосуществующих правовых индивидов. В последующих работах эта идея будет зафиксирована с помощью противопоставления идеального «естественного права» и реального «позитивного права».[2]

---

[1] *Ильин И. А.* Понятия права и силы. Опыт методологического анализа. Собр. соч. В 10 т. М., 1993—1997. Т. 4. С. 23 (в дальнейшем бóльшая часть работ Ильина будет цитироваться по этому же продолжающемуся собранию сочинений).

[2] См.: *Ильин И. А.* Общее учение о праве и государстве // Основы законоведения. Общее учение о праве и государстве и основные понятия русского государственного, гражданского и уголовного права

По сути, Ильин уже в первой своей работе однозначно присоединяется к той идеологии, которая была характерна для классического немецкого идеализма. Оставалось только сделать традиционный выбор в пользу кантовской или гегелевской концепции права. Однако Ильин отказывается от жесткого противопоставления позиций, олицетворяемых Кантом и Гегелем. Уже в ранних его работах ясно чувствуется стремление к оригинальному синтезу правовых идей классиков немецкой философии. На первый взгляд кажется, что идеи Канта и Гегеля несовместимы. Кант обосновывает право через признание абсолютной сверхчувственной свободы человека, для Гегеля же право выражает тот факт, что каждый субъективный дух растворен в объективном Духе, и выражает зависимость человека от высшей духовной субстанции. Однако, как наглядно показал Новгородцев в своей классической работе «Кант и Гегель в их учении о праве и государстве» (1901), абсолютизация этой несовместимости совершенно неплодотворна и ведет философию права в тупик. Только через органический синтез противоположных идей Канта и Гегеля, отражающих различные полюса в бытии человека, можно дать достаточно цельное и непротиворечивое обоснование права. В этом моменте особенно наглядно проявилось влияние Новгородцева на своего ученика и последователя: такой синтез и будет целью дальнейших творческих усилий Ильина; в достаточно завершенной форме он предстанет перед нами в его капитальном труде о философии Гегеля.

(Общедоступные очерки И. А. Ильина, В. М. Устинова, И. Б. Новицкого, М. Г. Гернет). М., 1915. С. 32—37, 58—59; *Ильин И. А.* О сущности правосознания. Собр. соч. Т. 4. С. 200—210.

В работах 1910—1914 гг. у Ильина еще не сложилось окончательного представления о том, в какой форме возможно соединение взглядов Канта и Гегеля: принципа личностной свободы, полной духовной самостоятельности человека и принципа социальности, духовного единения людей в обществе. Вслед за работой «Понятия права и силы», в которой акцент ставится главным образом на духовном единстве людей, появляется статья «Идея личности в учении Штирнера (опыт по истории индивидуализма)» (1911), где главное внимание уделяется понятию личностной свободы. Здесь высказывается убеждение, которое в дальнейшем (особенно в книге о Гегеле) станет исключительно важным для Ильина — убеждение в *ценности конкретного*. Рассматривая воззрения Штирнера, Ильин выделяет в качестве идейного центра его философии представление об абсолютной (граничащей с «иррациональной бесконечностью») индивидуальности личности. Разделяя вместе со Штирнером убеждение в том, что «личность... есть живая *неповторяемая бесконечность*»,[3] Ильин предпринимает в своей статье своеобразную «реабилитацию» философа, который имел дурную репутацию нигилиста, отвергающего право, мораль и само различие добра и зла.

Прежде всего Ильин подчеркивает, что для Штирнера характерно представление об *абсолютной цельности* личности. Эта цельность ведет к тому, что при познании человека необходим не столько путь анализа, разложения на отдельные элементы, сколько «путь *непосредственного синтеза*, путь целостного, неразлагающего восприятия личности во всей ее единственности и

[3] *Ильин И. А.* Идея личности в учении Штирнера (опыт по истории индивидуализма) // Вопросы философии и психологии. 1911. Кн. 106 (1). С. 74.

неповторяемости».[4] Отметим, что именно понятие такого «неразлагающего восприятия» в дальнейшем станет основой своеобразной версии интуитивизма, которую будет разрабатывать Ильин. В отличие от других представителей этого течения, очень популярного в русской философии, он приходит к идее интуитивного акта не столько через разработку абстрактных проблем гносеологии, сколько через этику, через своеобразную концепцию человека, в которой главной проблемой является проблема взаимопонимания, духовного единения личностей. Ясное развитие это направление в творчестве Ильина получило в статье «О любезности», которую мы рассмотрим ниже.

В философии Штирнера Ильин находит важные новации, преодолевающие определенные недостатки гегелевской философии. Помимо обоснования иррациональной бесконечности личности, это — стремление понять конкретность, самостоятельность личности не в ее гносеологическом (через понятие «субъект познания»), а в *экзистенциальном*, *бытийно-практическом* плане: личность проявляется во всей полноте только через практическую деятельность, волевое действие в мире. Впрочем, для Ильина абсолютное противопоставление гносеологического и экзистенциального измерений человеческого бытия неприемлемо. Выделив в философии Штирнера оригинальные, новаторские по отношению к предшествующей традиции идеи, он одновременно пытается выявить их определенную зависимость от рационалистической идеологии. В результате он даже у Штирнера находит рациональную этику!

Штирнер отвергает традиционное обоснование морали и права потому, что в рамках этого обоснования и

[4] Там же. С. 70.

право и мораль понимаются как системы внешних ограничений, накладываемых на индивидуальную свободу личности. В этом смысле критический настрой Штирнера справедлив: такой подход к морали (и праву), считает Ильин, безусловно, неверен (в этом состоял пафос его работы «Понятия права и силы»). Что же ставит Штирнер на место отвергнутого понимания морали? Ильин так формулирует главный принцип штирнеровской этики: это есть *«из глубины души идущее, свободное изволение ничем, ни внешним, ни внутренним не стесненного самоутверждающего индивидуума, изволение, последней целью которого является его собственное так или иначе определенное благополучие»*.[5]

Такое определение является еще достаточно формальным, так как до конца не уточняется цель «изволения», однако оно уже настолько конструктивно, что способно дать четкое представление о различии «добра» и «зла» в штирнеровской морали. Это различие связано с оценкой тех или иных действий с точки зрения раскрытия через них (или препятствия раскрытию) самостоятельности, индивидуальности личности. Ильин усматривает у Штирнера даже совершенно оригинальное и целостное представление о Боге, которое задается нормативным требованием стать по-настоящему *единичным*, *Единственным*, «познать в себе свою цель, провозгласить свою телеологическую исключительность».[6] Последнее требование неизбежно порождает идеальное представление о предельной (недоступной реальному эмпирическому человеку) полноте и завершенности всех свойств, которые определяют личность. Несомненно, штирнеровский «Бог» очень далек от его тра-

[5] Там же. С. 91.
[6] Там же. С. 89.

диционного христианского понимания; в нем главным оказывается не его трансцендентность человеку, не самотождественность и всеохватность, а скорее, наоборот, обостренные по сравнению с эмпирическим человеком конкретность, единичность, неповторимость.

Нетрудно видеть, что уже в этих работах Ильин предстает как типичный представитель «западнического» направления русской мысли.[7] Об этом свидетельствует и его ориентация на традиции классической западной философии, на западную культуру и выраженная в статье «Идея личности в учении Штирнера» солидарность с характерным для западного мировоззрения уважением к свободе и самостоятельности индивида, приоритетом личностного начала по отношению к общественному; наконец, об этом же говорят и его правовые идеалы, в которых легко различить концепцию западного умеренного либерализма, ориентирующегося на представительную демократию и рассматривающего государство как гаранта прав и свобод личности. В этом смысле характерно, что важнейшей задачей государства (наряду с защитой от внешних врагов) в одной из своих работ Ильин называет необходимость разрешения противоречий, возникающих

[7] Характерный штрих к этому утверждению дает одно из писем Ильина, датированное 27 апреля 1916 г. В нем Ильин, между прочим, упоминает книги, которые он читает во время отдыха в Крыму. В списке авторов: Шопенгауэр, Овидий, Апулей, Руссо, Байрон, Паскаль, Шефтсбери (см.: Отдел рукописей РГБ, фонд Герье № 44, ед. хр. 69, письмо В. И. Герье). Впрочем, Ильин всегда стремился к энциклопедической всеохватности своего образования, поэтому не меньшее значение для его духовного развития имело постоянное обращение к трудам православных богословов и отцов церкви, а также проникновенное восприятие философского наследия славянофилов (особенно А. Хомякова)

между отдельными людьми в обществе.[8] Очевидно, что эта задача может выйти на первый план, только если считать государство средством реализации свободы личности, т. е. отдавать приоритет личности, а не государству.

Этот момент важно подчеркнуть, поскольку очень часто в восприятии читателей и даже исследователей Ильина его взгляды, отраженные в поздних (написанных в 40—50-е годы) работах совершенно заслоняют оригинальные идеи более ранних работ. По-настоящему глубокое проникновение в «феномен Ильина» возможно только через осмысление существенного перелома, произошедшего в его убеждениях, во всем его мировоззрении в конце 20-х годов (о чем уже говорилось во введении). В результате этого перелома в мировоззрении Ильина стали доминировать идеи «почвенничества», «духовного национализма», связанные с убеждением в особом национальном характере и особом пути России; и как следствие, преобладающим стало резко негативное отношение к западной культуре и западной демократии. Более подробно о смысле и причинах этого перелома мы будем говорить в заключительной главе.

Итак, в работе «Понятия права и силы» Ильин делает акцент на сверхчувственном духовном единстве людей в обществе, а в статье «Идея личности в учении Штирнера» подчеркивает неповторимость, уникальность каждого человека, абсолютную самостоятельность личности внутри общественной системы. В следующей большой статье Ильин пытается совместить эти противоположные тезисы и описать бытие человека в обществе как выражение единства его самобытной

[8] См.: *Ильин И. А.* Общее учение о праве и государстве. С. 90.

индивидуальности и его принадлежности к духовной целостности.

Статья «О любезности» появилась в 1912 г. в журнале «Русская мысль». В ней прежде всего обращает на себя внимание оригинальность подхода автора к исследованию соотношения противоположных планов человеческого бытия. При философском анализе проблемы естественным кажется непосредственное «метафизическое» рассмотрение отношений «объективного духа» к «субъективному духу», как это сделал в свое время Гегель. Однако этот путь связан с опасностью схематизации сложной системы взаимосвязей. В философских абстракциях легко потерять живое содержание понятий «индивидуальность», «личность», «общение», «духовность» и т. д. Поэтому вместо однозначного решения проблемы во всей ее полноте и всеобщности Ильин ограничивается частной, но не менее важной задачей: дать *феноменологическое описание* конкретных форм синтеза «индивидуальности» и «моральности» (последним термином Ильин обозначает тот аспект бытия личностей, который связан с их духовным единством). «Индивидуальность» и «моральность» в том значении, которое придавал им Ильин, выступают как своеобразные «метафизические полюса», определяющие реальное эмпирическое бытие человека и общества. В каждом явлении общественной жизни можно найти влияние этих «полюсов». Если идти от абстрактных представлений об «индивидуальности» и «моральности» к их реализации в эмпирическом бытии людей, есть опасность подгонки жизни под выбранную метафизическую схему. Насколько реальна эта опасность демонстрируют многочисленные философские концепции, в которых абстрактные постулаты навязывали односторонее представление о человеке и обществе («тотали-

таризм» Гегеля, анархизм Штирнера, социологизм Маркса, индивидуализм Ницше).

Путь, выбираемый Ильиным представляется более плодотворным. Феноменологический анализ форм общения должен дать представление об определенных «архетипах» синтеза «индивидуальности» и «моральности», должен помочь описать всю эмпирическую действительность общения как *упорядоченную закономерную систему.* Уже после этого можно будет пытаться выявить те «метафизические полюса», которые стоят за явлениями и определяют их закономерности.

Посмотрим, как осуществляется указанный феноменологический анализ общения в статье «О любезности».

Исходное положение, которым открывается статья и которое определяет оригинальность позиции Ильина, заключается в своеобразном феноменологическом определении самого общения. Традиционное понимание общения предполагает наличие между людьми контакта, который контролируется и фиксируется их сознанием. При этом результат общения всегда выступает в сознании человека как определенная *характеристика* другого человека, пусть даже предельно поверхностная, как определенное *сознательное отношение* к нему.

Ильин уточняет это понимание, указывая, что в круг, охватываемый понятием общения, необходимо включить также бессознательные и «полусознательные» элементы: некоторые «следы» эмпирического взаимодействия людей, не отразившиеся в ясном виде в сознании. В результате такого уточнения (сделанного, несомненно, под влиянием З. Фрейда) появляется совершенно новое социально-психологическое определение общения, под которым надо понимать «каждый психический элемент, каждое ощущение и переживание, ко-

торое может рассматриваться как внутренняя реакция одного существа, обладающего психикой, на проявление (или даже *появление*) другого обладающего психикой существа».[9] В этом смысле, например, под общением надо понимать даже совместное пребывание двух совершенно незнакомых людей в одной комнате. Осознавая необычность такой трактовки общения, Ильин пытается подкрепить его указанием на то, что определенные явления нашей жизни невозможно объяснить иначе. Например, стремление человека, который болен, к полному одиночеству объясняется тем, что в болезненном состоянии очень ярко переживается малейшее неосознанное «соприкасание» с чужой психикой.

Из приведенного определения следует важный сдвиг в понимании индивидуальной жизни личности. Индивидуальность слагается из бесконечной совокупности внутренних душевных движений, которые могут вызываться воздействием эмпирической реальности, но подлинный источник которых — в самой личности, в ее самобытной духовной активности (об этом Ильин писал в статье «Идея личности в учении Штирнера»). Особое влияние на становление индивидуальности имеет общение, поэтому очень важно проанализировать его состав. Те отношения, которые проходят через сознание и контролируются им, достаточно ясны в своей структуре, в них мы без труда можем опознать те слагаемые, которые связаны с нашей индивидуальностью, и те, которые задаются внешними факторами; поэтому указанные отношения «безопасны» для индивидуальности, не могут наложить на нее существенного неконтролируемого отпечатка. Совсем по-другому воздействуют на личность ее бессознательные «касания» с

[9] *Ильин И. А.* О любезности. Собр. соч. Т. 6. Кн. 1. С. 7.

другими личностями; они могут существенно изменить структуру индивидуальности, причем незаметно для самого человека. «Ко всякому содержанию, заполняющему человеческую душу, — к радости и страданию, к размышлению и к процессу еды, — присоединяется некоторая новая окрашенность, новые, небывшие оттенки, или, если угодно, некоторые добавочные переживания, которые могут заметно обременять душу; своеобразная сила этих добавочных ощущений, этих полуосознанных уколов общения лежит как раз в их непрестанности, привычности и недостаточной осознанности».[10]

Фактически, здесь Ильин признает, что представление о «самозаконной» индивидуальности, возникшее в статье о Штирнере, совершенно не соответствует реальному состоянию человека. Каждая индивидуальность вплетена в своеобразную всеохватывающую «ткань общения» (этот термин в дальнейшем часто будет появляться в работах Ильина). И те бесконечно многообразные, хотя чаще всего незаметные, нити, которые связывают личность с этой «тканью» и задают воздействие на нее других людей, в значительной степени определяют все самые неповторимые, индивидуальные представления и поступки человека.

Подчеркивая бесконечный динамизм внутренней жизни личности, Ильин уподобляет душевную жизнь метели, в которой постоянно перемежаются периоды бурного хаотического движения бесчисленных снежинок-впечатлений и периоды успокоения, когда впечатления замирают до нового всплеска. «И весь этот внутренне переплетенный мир пронизывают от времени до времени отдельные, странные, выплывающие откуда-то

[10] Там же. С. 9.

снизу и причудливые по содержанию и форме ощущения. Вся бесконечная сложность этого мира, не повторяемого в своем своеобразии дает в движении своем в каждый отдельный момент единственную в своем роде комбинацию элементов и возможностей взаимодействия, и лишь художественному созерцанию дано постигнуть таинственный ритм конкретной индивидуальной жизни».[11]

Бесконечная сложность и изменчивость внутреннего мира личности делает процесс общения (взаимодействие «метелей» чувств) совершенно неповторимым, почти неподконтрольным сознанию. Как же возможна определенная гармония общения в коллективной жизни людей? Здесь Ильин подходит к главной теме своей статьи: к понятию любезности и связанным с ним понятиям вежливости и деликатности.

Если бы вся система «касаний» между людьми действительно была совершенно непредсказуемой, то наше существование было бы невыносимо тяжелым, поскольку очень часто «касания» приносят неприятные, болезненные ощущения. Однако в течение длительной исторической практики общения люди выработали приемы, задающие такую его форму, которая позволяет по возможности сводить к минимуму связанные с ним неприятные чувства. Нетрудно понять, что эти приемы определяют именно *форму* общения, поскольку его

[11] Там же. С. 12—13. В этой мысли интересно помимо всего прочего и то, как проницательно Ильин формулирует новое отношение к личности в художественном творчестве. Именно это новое отношение определило основные особенности литературы XX в. Стремление отразить неповторимость индивидуальной жизни личности было основой литературных новаций М. Пруста, Дж. Джойса и других представителей модернистской литературы. Впрочем, нужно отметить, что сам Ильин в дальнейшем резко отрицательно высказывался о литературной практике модернизма.

многообразное содержание практически невозможно учесть в общезначимых правилах. Вежливость, любезность и деликатность и предстают такими формами, направленными на гармонизацию общения, уменьшающими его болезненность.

Ильин подчеркивает, что провести четкие границы между указанными формами достаточно трудно, они незаметно переходят друг в друга. Однако это не мешает им быть очень различными по существу. Эти различия связаны как раз с тем, насколько соответствующие формы общения «формальны», не учитывают *содержания* общения. Для предотвращения неприятности неизбежных «касаний» между людьми можно, вообще говоря, использовать два противоположных приема: либо пытаться свести все варианты общения к одной и той же предельно абстрактной, ожидаемой и потому нейтральной, не доставляющей неприятных ощущений, форме, либо, наоборот, в каждом акте общения стремится к проникновению в чужую индивидуальность, проявляющуюся в этом акте, и тем самым к «оправданию» этого акта как индивидуального для каждого из участников общения, сознательно и добровольно выстроенного каждым из них. Первый путь определяет характер вежливости, в проявлениях которой «преобладает известное нивелирование, что-то обезличивающее, ориентирующееся по внешним, общим признакам... можно было бы сказать, что вежливость есть *механическое умение* доставлять окружающим в самом поверхностном и типичном социальном взаимодействии минимум неприятного и максимум приятного посредством верного управления своим телом».[12]

[12] Там же. С. 16—17.

Несколько неожиданное сведение вежливости к «верному управлению своим телом» подчеркивает отсутствие в этой форме общения подлинного духовного взаимодействия и единения. Вежливость — это скорее способ оградить себя от контакта с другими людьми, сократить до предела этот контакт. Если бы мы придерживались той точки зрения, которую Ильин ясно охарактеризовал в статье о Штирнере и которая ставит акцент на абсолютной независимости и самобытности личности, вежливость была бы единственной приемлемой формой общения, своеобразным «общественным договором», уменьшающим зло общения. Однако такое понимание взаимодействия людей для Ильина неприемлемо, поэтому он считает обязательным второй путь, который только и позволяет человеку занять правильное положение в обществе и сделать действенной свою индивидуальность. Этот путь гораздо более сложен, поскольку он требует от личности большей *активности* и *творчества*. Впрочем и здесь возможна некоторая всеобщность, универсальность практики общения, она достигается в формах любезности и деликатности.

Среднее положение любезности между вежливостью и деликатностью как раз и отличается, с одной стороны, возрастанием учета чужой индивидуальности, а с другой стороны, — остающейся возможностью формулировки общих правил общения (хотя и более сложных, чем в случае вежливости). Деликатность же требует еще большей индивидуализации и творчества, поэтому ее уже невозможно подвести под универсальные правила. Деликатность, согласно Ильину, можно рассматривать как непосредственное продолжение «любовности» — совершенно индивидуального взаимодействия двух душ, в котором происходит полное «растворение» индивидуальности одного человека в индивиду-

альности другого. Именно любовность, понимаемая в пределе как «слияние душ», является метафизическим идеалом общения. Но этот метафизический идеал остается за гранью эмпирической действительности. Ильин тонко подмечает невозможность *абсолютной любовности*; всякая форма реального общения неизбежно связана с непроницаемостью индивидуальностей и понимание этой непроницаемости составляет существенный момент гармоничного общения. В противном случае, при чрезмерной идеализации своих любовных отношений с самыми близкими людьми нам постоянно будет грозить опасность разочарования в тех случаях, когда наша реакция будет исходить из идеализированного, не совпадающего с реальностью представления об индивидуальности и чувствах другого.

Таким образом, в данной статье Ильин старается избежать крайних точек зрения в оценке процесса общения: он отвергает как абсолютизацию независимости, «одинокости» человека, так и абсолютизацию социальности, зависимости человека от системы отношений с другими. Реальное общение находится всегда где-то между этими крайностями, и поэтому основное внимание необходимо обратить на те его формы, в которых осуществляется наиболее гармоничный синтез полюсов человеческого бытия. Главной из таких форм и является любезность, требующая казалось бы, невозможного, совмещения двух противоположных интенций — стремления к полноте своей индивидуальности и стремления к беспредельной любовности, приводящей к взаимному «растворению» индивидуальностей.

Доказывая возможность согласования этих требований, Ильин высказывает парадоксальное утверждение о том, что сама индивидуальность человека реализует себя, творит себя в процессе *индивидуализирующего* обще-

ния, в котором человек, пытаясь духовно слиться с другим, раствориться в нем, тем самым обосновывает свою индивидуальность.

Ильин подчеркивает, что наши представления о чужой индивидуальности всегда включают две составляющие — априорную и апостериорную. Априорная — это, с одной стороны, абстрактное, родовое представление о человеке и, с другой, — наши собственные ощущения, переживания, оценки, которые мы некритически вкладываем в душу другого, считая их «универсальными» составляющими каждого человека. Апостериорная составляющая связана со способностью «перевоплотиться» в другого, понять его конкретную индивидуальность без сведения ее к привычным стереотипам. Соотношение этих моментов может быть очень различным. Господство априорного момента означает, по сути, нечуткость человека, его замкнутость в своей индивидуальности, непонимание богатства внутреннего мира другого. Это приводит к невозможности подлинно индивидуального общения, к конфликтам непонимания, а в результате, и к ограниченности индивидуальности общающегося, замкнувшегося в принятых им стереотипах.

Совершенно иной смысл приобретает общение в том случае, когда господствует апостериорная составляющая. Общение теперь «предполагает... известную долю художественного перевоплощения в чужую личность и поэтому может удаваться особенно тем людям, которые обладают даром растворяться в "объективном", привнося от себя лишь то, что действительно, так сказать, "органически" принадлежит к данному образу и может срастись с ним... Творчество *формы в общении* предполагает *синтетически-художественное* творчество в *восприятии* живых людей, и понят-

но, что любезность, претворенная в деликатность, должна быть неотъемлемой принадлежностью художественно одаренных натур».[13]

Здесь диалектика индивидуальности и любовности (или «моральности», как Ильин обозначал второй полюс человеческого бытия в предшествующих работах) достигает предельной остроты. Способность раствориться в «объективном» оказывается высшей формой творчества в общении и, в конечном счете, высшей формой проявления индивидуальности. «Объективное» здесь это, конечно, другой человек. Если бы под «объективным» понималась реальность вне человека, растворение в «объективном» неизбежно вело бы к подавлению личности, в данном же случае оно ведет к раскрытию полноты индивидуальности и в этом смысле *тождественно художественному творчеству*. Ильин дает органичную трактовку художественного творчества не просто как узкой сферы деятельности, доступной только гению, а как неотъемлемого качества каждого человека, как качества, проявляющегося постоянно в нашей жизни в форме *таланта общения*.

Действительно, если не принять эту точку зрения, невозможно понять, почему художник становится духовным центром общественной жизни. Общественное значение художественного творчества можно объяснить только если увидеть в нем высшую форму общения людей. Художник — это человек, который не просто фиксирует свои единичные представления, а с такой полнотой «растворяется» в других и в единой человеческой духовности, что выявленные им образы *каждым* человеком воспринимаются как *предельно индивидуальные*. Смысл истинного творчества — в доказательстве

[13] Там же. С. 30.

того, что подлинная индивидуальность есть индивидуальность «объективная», всеобщая, связанная с «растворением» людей друг в друге в процессе общения, взаимного приятия. Это положение получит развитие в книге «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» и в некоторых других сочинениях Ильина. Именно у Гегеля Ильин найдет метафизическое обоснование указанному парадоксальному тезису о возможности раскрытия своей индивидуальности только через растворение себя в других. Не случайно Ильин будет часто употреблять гегелевский термин «тотальность», обозначающий конкретное единство многообразного в рамках органической духовной целостности.

Однако еще раз подчеркнем, что для Ильина принципиальное значение имеет невозможность полного слияния личностей в общении. Замкнутость каждого в своей индивидуальности, его *конечность* перед лицом идеального, нереализуемого в эмпирической жизни, но все же предчувствуемого духовного единства делает общение, как и само бытие человека в обществе, *внутренне противоречивым, трагическим процессом.*

Эта мысль напоминает очень популярную позже интерпретацию гегелевской темы «несчастного сознания». У самого Гегеля последнее понятие выражает трагическое самоощущение человека, осознавшего свою конечность перед лицом Абсолюта, Бога. В «Феноменологии духа» состояние несчастного сознания определяется как важная ступень в историческом развитии человечества, преодолеваемая, однако, духом в своем развитии и остающаяся частным эпизодом в жизни сознания. Существенно иной оттенок приобрело это понятие во французском неогегельянстве и экзистенциализме. Здесь несчастное сознание стало трактоваться как уни-

версальное состояние личности, обусловленное неустранимыми противоречиями, в которые вовлечен человек в своем бытии в мире. Именно это и утверждает Ильин в своей статье, впрочем, не связывая эту идею непосредственно с гегелевской философией и ограничиваясь ее психологической трактовкой; только в двухтомном труде о Гегеле, опубликованном в 1918 г., неразрешимое противоречие между конечностью человека и его устремлением к бесконечному Абсолюту будет рассматриваться как онтологическая основа человеческого бытия и даже, более того, как определяющий фактор трагической судьбы всего мироздания.

Возвращаясь к основной теме статьи Ильина, подведем итог. Любезность, являясь неизбежным компромиссом между противоречивыми требованиями нашего духовного существа, вносит в общение лишь формальную гармонию, не имеющую высшей, самостоятельной ценности. «Всякая попытка распространить ее влияние на с о д е р ж а н и е внутренней жизни людей как таковое, *поскольку оно не состоит в творчестве формы*, придает ей несвойственное ей значение и посягает на самозаконность жизни духа».[14] В качестве примера Ильин приводит ситуации, когда человек ради требований любезности во всем соглашается с собеседником. Постоянная склонность к такому согласию может привести к утрате самостоятельности, к полному подчинению человека мнению среды. Формальность любезности ярко проявляется и в тех случаях, когда у людей возникают предельно близкие отношения, связанные с гораздо более глубоким, чем обычно, «проникновением» в другого. В этих случаях любезность часто становится необязательной для поддержания достигнутого уровня

[14] Там же. С. 34—35.

отношений, особенно наглядно это проявляется в некоторых семьях, в которых внешняя грубость формы сочетается с глубокой «любовностью» общения.

Будучи компромиссом в общении, любезность всегда предполагает известное среднее состояние между обособлением и единством людей. Углубление любезности, ее качественное развитие всегда идет в ущерб количественной стороне общения, так как чем больше в нем индивидуального, тем меньше людей оно может охватить. Этот «закон» еще раз подчеркивает трагизм человеческого бытия, однако в любезности есть и своеобразное предчувствие идеала, она предвосхищает «отдаленные перспективы новых социальных слияний»,[15] которые должны стать возможными на пути творческого углубления общения.

Статья «О любезности» занимает особое положение среди ранних работ Ильина. Она не носит такого абстрактного характера как другие его работы, однако в ней поднимаются важнейшие проблемы, над которыми размышлял философ: проблема сущности индивидуальности человека, проблема взаимосвязи личности и общества, проблема перспектив развития общества в смысле достижения более полного духовного единения людей. В дальнейшем все эти проблемы снова и снова будут возникать в сочинениях Ильина, но столь широкой и конкретной картины мира общения мы не найдем уже нигде.

Необходимо отметить, что в своем анализе Ильин пытается следовать той «методологии», которую он обнаружил в концепции Штирнера. Несмотря на то, что наиболее глубокое общение (на уровне «любовности») Ильин признает возможным только за счет художест-

[15] Там же. С. 49.

венного, иррационально-интуитивного вживания в другого (здесь явно чувствуется влияние философских концепций В. Дильтея и Г. Зиммеля), он требует гармоничного сочетания интуиции и разумного постижения человека — именно в этом и состоит позитивное значение любезности. В дальнейшем принцип «равноправия» и синтеза рационального и иррационального станет для него одним из важнейших при объяснении всех форм бытия (вплоть до бытия Бога).

Ильин не разъясняет, что он имеет в виду под «перспективами новых социальных слияний», упоминаемыми им в самом конце статьи. В последующих работах возможность таких «слияний» рассматривается в более общем, онтологическом плане и оказывается взаимосвязанной с проблемой отношения человека к Богу. Путь к Богу и есть путь к определенному «слиянию» людей, впрочем, как выяснится позже, — недостижимому в историческом времени. В раннем творчестве Ильина этой теме посвящены несколько работ: две работы о Фихте — «Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте Старшего. Опыт систематического анализа» (1912) и «Философия Фихте как религия совести» (речь, произнесенная на заседании Московского психологического общества 22 марта 1914 г.), — а также небольшой очерк «Шлейермахер и его “Речи о религии”» (1912).

§ 2. Персонализм Фихте и новые задачи философии

Рассматривая систему немецкого философа, Ильин существенно модернизирует его воззрения, прилагает их к своим собственным творческим исканиям. Причем

эта модернизация не является чисто субъективной, она выявляет тенденции, действительно содержащиеся в философии Фихте и ведущие нас к неклассическим философским системам XX в. — к экзистенциализму и персонализму. Последнее обстоятельство делает указанные работы важными не только для осмысления творческой эволюции самого Ильина, но и для понимания глубоких взаимосвязей в развитии западноевропейской и русской философии начала века.

Обратимся к статье «Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте Старшего» (вторая работа о Фихте будет рассмотрена в следующей главе). Она может быть условно разделена на две неравные части. Первая, бóльшая по объему, посвящена последовательному и предельно точному изложению наукоучения. Лишь иногда Ильин делает особый акцент на те или иные положения, важные для дальнейшей достаточно свободной трактовки «религиозного смысла» учения Фихте. Эта трактовка дается во второй части, где Ильин, используя идеи Фихте, пытается зафиксировать свою позицию по отношению к проблеме, которую он считает важнейшей для современной ему философии: проблеме отношения человека к Богу. Впрочем, в данном случае его позиция остается не вполне определенной, он как бы оставляет за собой окончательное решение, пока только выявляя и обостряя саму проблему.

Итак, посмотрим, что выделяет Ильин в качестве главного в учении Фихте.

Первоначальной целью наукоучения являлось построение абсолютной, полностью обоснованной системы знания. Обоснование знания — это выведение его из некоторых абсолютно очевидных предпосылок. Как известно, в качестве первой и самой главной такой предпосылки Фихте рассматривает акт полагания логи-

ческого субъекта, к которому относятся все возможные предикаты и из которого путем диалектического отрицания можно затем переходить ко все более и более конкретному знанию. Фиксируя этот исходный момент замысла наукоучения, Ильин подчеркивает, что постепенно, по мере развития взглядов Фихте, первоначальная задача подменяется у него другой. Вместо выведения *знания* из *логического* полагания субъекта Фихте начинает описывать процесс развертывания *самой реальности* из исходного начала бытия — *онтологически реального* субъекта, или Я, — в результате учение Фихте оказывается учением об Абсолютном субъекте, деятельность которого производит всю реальность.

Процесс развертывания реальности у Фихте начинается с двух фундаментальных метафизических актов. Во-первых, это акт «самополагания» *Абсолютного Я*. Этот акт, подчеркивает Ильин, объяснить невозможно, поскольку к нему неприменимы никакие предикаты: предикаты ограничивают содержание логического субъекта, а самополагание Абсолютного Я есть полагание бесконечной, ничем не ограниченной деятельности. Фактически, Абсолютное Я есть Бог, и указанный акт является своеобразным «самополаганием» Бога.

Второй акт состоит в полагании Абсолютным Я своего инобытия — *не-Я*, того, что можно назвать миром. Этот акт, как и первый, не имеет основания, проистекает из самого Абсолютного Я и может быть понят как создание конечного мира Богом. После полагания не-Я Абсолютное Я тем самым ограничивает себя и переходит в состояние конечного, эмпирического Я, или *относительного Я*, т. е. приобретает форму отдельного человеческого сознания.

Конечная цель наукоучения состоит в конструировании такого отношения между Абсолютным Я и отно-

сительным Я, которое можно представить как их определенное единство (т. е. как единство человека и Бога). Фихте считает такое единство заранее гарантированным в силу того, что относительное Я есть просто ограничение Абсолютного Я, т. е. в силу того, что в самом относительном Я *непрерывно действует* Абсолютное Я. Однако непосредственное осознание этого действия недоступно относительному Я, поэтому восстановление реального полного единства предстает как бесконечный, развивающийся во времени процесс практической, волевой деятельности относительного Я. Именно через эту деятельность, преодолевая ограничивающее его не-Я (природу), относительное Я (человек) постепенно поднимается к целостности Абсолютного Я, которое выступает перед ним как идеал. С точки зрения Ильина, Фихте не достаточно осознает возникающее здесь противоречие. С одной стороны, Абсолютное Я есть *недостижимый идеал* практической деятельности относительного Я, а с другой — оно же является *реальной основой* этой деятельности.

Вторая сторона этого противоречия заставляет признать, что движение к Абсолютному Я (к Богу) связано с раскрепощением абсолютной свободы, которая должна быть понята как ничем не ограниченная активность Я, направленная в первую очередь *на себя*, а не на противостоящий субъекту объект. Сама независимость объекта от сознания должна быть признана иллюзорной. На самом деле восприятие объекта в сознании есть не что иное как *созидание* этого объекта, акт созерцания тождествен бытию объекта. Такое созерцание, творящее свой объект, традиционно носит название *интеллектуальной интуиции*. В результате абсолютная свобода субъекта в концепции Фихте означает, что в качестве основы каждого акта познания и деятельности полага-

ется акт интеллектуальной интуиции. В дальнейшем такое понимание взаимосвязи интеллектуальной интуиции и свободы станет основой собственной философской концепции Ильина (подробнее об этом мы будем говорить в главе 3). Однако в рассматриваемой статье, сформулировав указанное понимание интеллектуальной интуиции и абсолютной свободы, Ильин утверждает, что, придерживаясь принципов философии Фихте, невозможно признать абсолютную свободу достижимой для эмпирического человека. Относительное Я *должно* обладать способностью к осуществлению акта интеллектуальной интуиции, чтобы стать абсолютным, но в то же время не может ее получить в своем историческом развитии.

В результате Ильин находит в философии Фихте одновременно и приближение к концепции *Богочеловечества*, согласно которой Бог признается погруженным в человека, и противоположную тенденцию: убеждение в том, что Богочеловечество — недостижимый идеал, что человек не способен получить творческой способности Бога, что ограниченность — удел человека. Выделив это фундаментальное противоречие учения Фихте, Ильин пытается объяснить причины возникающего здесь затруднения, а также осмыслить возможность более правильного и ясного ответа на поставленный Фихте вопрос. При этом он формулирует некоторые оригинальные идеи, характеризующие направление развития его собственных убеждений. За всеми рассуждениями Фихте Ильин видит совершенно новый подход к проблеме человека. Смысл этого нового подхода в отказе от использования традиционного понятия гносеологического субъекта в пользу более сложного и конкретного понятия *человеческого духа* и, соответственно, в стремлении признать человеческий дух первичным по

отношению ко всем рассмотренным Фихте актам, *вплоть до самополагания Абсолютного Я*. Человека, *во всей его духовной конкретности*, необходимо одновременно рассматривать и в качестве единичного индивида, и в качестве Абсолюта, Бога, хотя последнее начало в нем скрыто, является, по словам Ильина, «сверхчувственным внутрисубъективным началом» (т. е. является в определенном смысле и имманентным, и трансцендентным человеческой личности).

Здесь нетрудно обнаружить развитие тех идей, которые были высказаны в статье о Штирнере, где, как мы помним, Ильин высоко оценивал убеждение Штирнера в абсолютной самоценности личности и его требование к полной реализации идеала индивидуальной конкретности. Однако, если в указанной статье абсолютная первичность человека анализировалась в социально-психологическом плане, то теперь эта же проблема рассматривается с более принципиальной метафизической и религиозной точки зрения.

Фихте, по мнению Ильина, довел до логического завершения давнюю традицию философского понимания Бога. Впервые у Канта Бог был поставлен наравне со свободой и «вещью в себе» как бытие вне субъекта и, поскольку такое бытие, являясь абсолютным, чуждо субъекту, оказался ненужным «довеском» к строгой философской системе. Последовательность Фихте в том, что в его философии такого Бога, как и «вещи в себе», нет. Тем не менее Фихте пытается сохранить идею Бога и этим открывает путь к совершенно новому его пониманию. Путь Фихте — перенесение Бога в недра человеческого духа, введение его в сферу иррациональных основ человеческого бытия (совесть, интуиция, воля): «Божество есть абсолютное начало, вмещающее свою

"реальность" в пределах человеческого духа».[16] В этом смысле Ильин определяет систему Фихте как «антропоцентрический пантеизм»[17] и еще раз указывает на неразрешимые противоречия, связанные с таким пониманием Бога: «...мир предстает в виде множества абсолютно-творческих человеческих монад, не сдерживаемых в единство ничем высшим — ни единой Божественной субстанцией, ни общечеловеческим родовым духом, ни предустановленной гармонией миропорядка. И остается загадкой и тайной: во-первых, слияние множества бессознательно-созданных Не-Я — в единый, общий для всех эмпирических сознаний, бесконечный эмпирический мир, и, во-вторых, множественное "поглощение" субъектами этого единого объекта; наконец, в-третьих, еще большая тайна остается тогда в проблеме взаимного отношения этих Божественных субстанций».[18] И вывод: «Героическое дерзание Фихте — *свести Божество в недра человеческого духа и на этом обосновать трансцендентальную теорию познания* — не могло удовлетворить ни самого философа, ни его современников и последователей».[19]

Ильин не дает собственного варианта ответа на вопрос, поставленный Фихте. Соглашаясь с ним в том, что невозможно больше полагать Бога в традиционном смысле трансцендентным человеку, Ильин все же не разделяет его стремления к отождествлению Бога и человека, только лишь замечая, что считает более правильными представления Гегеля на этот счет. Именно в

---

[16] *Ильин И. А.* Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте Старшего. Опыт систематического анализа // Вопросы философии и психологии. 1912. Кн. 112 (2). С. 333.

[17] Там же. С. 335.

[18] Там же. С. 342.

[19] Там же. С. 343.

этом вопросе позиция Ильина будет испытывать заметные изменения в процессе его творческого развития. В поздних своих трудах он попытается полностью устранить расхождения своих философских взглядов с канонической православной идеологией, но даже и там сквозь концентрированную философско-богословскую терминологию будет проступать совершенно неортодоксальное, скорее протестантское, чем православное понимание отношения человека с Богом. В ранних же сочинениях мысль Ильина совершенно не стеснена никакими богословскими влияниями и, в конце концов, он однозначно присоединяется к той точке зрения, которую он обнаружил у Фихте (и которая, конечно же, больше говорит об убеждениях самого Ильина, чем о системе идей Фихте); особенно наглядна в этом плане его работа «Философия Фихте как религия совести», к которой мы еще вернемся.

Несмотря на определенную осторожность тезисов Ильина и некоторую неясность окончательной позиции, статья «Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте Старшего» чрезвычайно важна для понимания становления Ильина-философа. Она показывает, как настойчиво он пытается соединить идущий от Вл. Соловьева стиль философствования с идеями и концепциями, характерными для развития западной философии. Причем, переосмысливая классиков философской мысли, Ильин находит у них идеи и принципы, которые в значительной степени связаны уже с новой исторической эпохой и должны стать основой мировоззрения XX в. В частности, система Фихте в интерпретации Ильина начинает во многих чертах напоминать более поздние, «неклассические» концепции.

Прежде всего здесь просматривается параллель с философией Ф. Ницше, в первую очередь с его идеей

«умершего Бога». У Фихте, согласно Ильину, Бог «умирает» как чуждое человеку начало и становится абсолютной основой личностного, индивидуального бытия человека. Это приводит Фихте, как и Ницше, к радикальному изменению представлений о человеке: человек должен теперь быть признан абсолютно свободным существом, он определяет не только свою собственную судьбу, но и судьбу мира, в котором он существует как его абсолютный центр.

Явно напрашивается и еще одна параллель. Выявляя у Фихте скрытую *антропологическую* тенденцию, Ильин, безусловно, имеет в виду не антропологический принцип Фейербаха, поскольку для него важно не биологическое начало в человеке, а его духовное существо. Если вспомнить, что абсолютная первичность конкретного человеческого духа лежит в основе философской концепции персонализма, нетрудно увидеть, что интерпретация Ильина превращает Фихте в непосредственного родоначальника этого популярного в философии XX в. течения.

И, наконец, еще одно убеждение начинает играть все бóльшую роль в развитии философского мировоззрения Ильина. Уже в статье о Штирнере он утверждал несводимость индивидуальности человека к его гносеологическому измерению, к рациональным аспектам его бытия. Теперь в философии Фихте Ильин находит основу для дальнейшего развития этой мысли. Путь к Абсолюту для Фихте лежит не через гносеологическое, теоретическое отношение с миром, а через практическую, волевую деятельность, через активность человека в мире. Заимствуя «активизм» Фихте, Ильин в последующих работах произведет его переосмысление, усилит в нем иррациональные элементы. Центральным моментом этого плана бытия личности станет пережи-

вание *иррациональной полноты жизни*. Здесь явно прослеживается влияние на Ильина еще одного модного в начале века философского течения — «философии жизни», зародившейся в сочинениях Ницше и развитой усилиями В. Дильтея и Г. Зиммеля.

В рассмотренной статье о Фихте последняя тенденция еще не столь заметна, однако в дальнейшем она становится одной из определяющих, пронизывая многие работы Ильина, практически не меняясь с течением времени (в отличие от многих других его тем) и достигая своеобразного апогея в наиболее значительной работе последних лет жизни — в «Аксиомах религиозного опыта» (1953). При этом очень часто, особенно в ранних работах, стремление Ильина понять и выразить в своих философских текстах переживание иррациональной полноты жизни в качестве основы человеческого бытия приходит в явное противоречие с академичной, предельно рациональной формой изложения. Но в этом проявляется одна из характернейших черт философского стиля Ильина. При всем убеждении в значимости иррациональных сторон бытия, он никогда не отрекался от своей приверженности рационалистической традиции, пытаясь парадоксальным образом соединить интуитивное схватывание иррациональных смыслов жизни с рациональной формой их осмысления и изложения. В наибольшей степени такой синтез удался Ильину в главной его работе «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», и это не случайно, ведь философия Гегеля в трактовке европейского неогегельянства (одним из ярких представителей которого был Ильин) предстает как такого рода «рационализированный иррационализм».

Первые попытки осуществить указанный синтез можно обнаружить уже в самых ранних работах Ильи-

на. Вспомним, что в статье о Штирнере Ильин видел главную заслугу немецкого философа в раскрытии иррациональных составляющих человеческого бытия. Настойчиво пытаясь найти у Штирнера некоторую рациональную, «положительную» этическую и онтологическую конструкцию, Ильин тем самым демонстрировал свое убеждение в необходимости хотя бы минимального рационального выражения и оформления тех интуиций, в которых философу открывается иррациональная сущность человеческой личности. Поскольку человек, человеческое бытие, как можно заключить из анализа статьи о Фихте, является для Ильина центральным элементом онтологической структуры реальности, проблема соотношения иррациональных и рациональных элементов оказывается значимой не только по отношению к самому человеку, она оказывается одной из главных проблем понимания бытия, как такового.

Ясная формулировка этой проблемы, имевшей центральное значение для всего дальнейшего творчества Ильина, была дана им в очерке «Шлейермахер и его "Речи о религии"», который формально представляет собой рецензию на издание русского перевода главных сочинений Шлейермахера. Противоречие между иррациональным и рациональным измерениями бытия и, соответственно, между схватыванием его в иррациональной интуиции и рациональным постижением с помощью разума фиксируется здесь через *противопоставление религии и философии.* Подлинное, истинное бытие есть Бог, в религии отношение к нему носит иррационально-интуитивный и поэтому глубоко *личностный*, *индивидуальный* характер. Здесь кроется источник глубочайшей антиномии религиозной веры. Поскольку духовный опыт человечества обладает единством и цельностью, в нем должны естественно сочетаться формы

религиозного переживания, свойственные различным религиям и разным людям. Единство всех форм отношения человека к Богу очевидно для философа (доказательство этого факта и составляет смысл «Речей о религии» Шлейермахера). Но такое единство неприемлемо для верующего. Религиозное переживание по самому своему характеру не может быть всеобщим, универсальным; духовное содержание веры всегда конкретно, она не приемлет возможности «иных» форм соединения с Богом.

Замечательно, что, формулируя в указанной работе антиномию религиозной веры, Ильин не только не пытается ее разрешить, но и вообще высказывает сомнение в возможности ее окончательного решения (впрочем, сам он попытается дать такое решение в своей книге «Аксиомы религиозного опыта»). В этом проявляется важнейшая особенность его философского мировоззрения. Проницательно выявляя в бытии человека внутренние противоречия, Ильин утверждает их *принципиальную неразрешимость*. Человек оказывается перекрестком всех главных противоречий мира, противоречивость — это суть его бытия; если бы эти противоречия исчезли, то исчез бы и сам человек как центр мироздания, как главное действующее лицо «мировой трагедии».

В работе о Шлейермахере Ильин вводит очень важное понятие, которому суждено было стать основой его философских построений, — понятие *духовной очевидности*. Размышляя о содержании религиозной веры, Ильин определяет ее как форму непосредственного интуитивного усмотрения высшей сущности, как «чувствующее восприятие вселенной в ее целом, охватывающее в каждой конечной вещи мира присутствие едино-

го Бесконечного, Божества».[20] Но тот же самый интуитивный акт, то же самое «переживание очевидности» лежит в основе всех других форм духовной деятельности человека: научного знания, искусства, морали. «Исследуемый предмет должен быть *подлинно* представлен *в душе* исследующего, не в "сознании" только, где так часто преобладают мертвые мысленные образы и концепции, минутные гости, оторвавшиеся от породившей их души и случайно задержавшиеся в чуждой им среде».[21] Противопоставление «души» и «сознания» в этом высказывании подчеркивает иррационально-интуитивный характер акта очевидности, который не сводится к акту мысли.

В рассматриваемом очерке Ильин, по-видимому, скорее склонен противопоставлять иррациональность акта духовной очевидности рациональному характеру философского знания, поэтому он не упоминает философию в числе форм духовной деятельности человека, требующих выполнения акта очевидности. Однако в дальнейшем Ильин попытается понять этот акт как форму гармоничного синтеза иррационального и рационального измерений бытия и сознания, в связи с чем именно философия будет рассматриваться им как важнейшая форма духовности. Значение философии состоит в том, что в ней осуществляется наиболее полное и непосредственное приобщение к подлинной духовной реальности. Все остальное в жизни и культуре содержит опыт приобщения к высшей реальности только в частичной, затемненной, искаженной форме и поэтому неизбежно предполагает «просветление», углубление до философского опыта. В связи с этим наряду с

[20] *Ильин И. А.* Шлейермахер и его «Речи о религии». Собр. соч. Т. 3. С. 103.

[21] Там же. С. 101.

понятием акта очевидности Ильин будет использовать, как эквивалентные ему, понятия «философский акт» и «философский опыт». Только в работах последнего периода творчества эти понятия будут вытеснены понятиями «религиозный акт» и «религиозный опыт».

§ 3. Единство философии и жизни

Философские взгляды Ильина, возможно, никогда не вышли бы за пределы эпигонских повторений того, что уже было сказано основателями «философии жизни», если бы в определенный момент он не сделал шаг от приверженности философскому течению к ответственному личному осмыслению *реальной жизни*, развертывающейся вокруг в неповторимом историческом времени. По сути, подлинная философия жизни всегда есть выражение чувства личной ответственности, выражение совершенно индивидуального ощущения исторического времени, в которое «заброшен» философ. Именно такой была философия Платона, Августина, Паскаля, Фихте, Ницше, всех, кого с бóльшим или меньшим правом можно отнести к «философии жизни», понимаемой в самом широком смысле. Для каждого из этих мыслителей философия стала чем-то более существенным, чем просто система рациональных размышлений, ее значение не ограничивалось сферой чистой мысли, абстрактного знания. Она раскрывала глубокий трагический смысл той исторической ситуации, в которую оказывался вовлеченным человек, ее целью становилось обоснование возможности жить в условиях, когда сама жизнь, просто жизнь, становится подвигом. Не случайно эта форма философствования всегда была связана с эпохами исторических катаклизмов,

безусловно утверждавших приоритет жизни над мыслью.

История Европы начала XX в. была как раз такой эпохой, принесшей кровавые войны, гражданские междуусобицы, ожесточенные социальные конфликты. Трагизм человеческого бытия, бездны зла, открывшиеся в раскрепощенной воле человека, не могли быть осмыслены в однозначных терминах классического европейского рационализма с его «предустановленной гармонией» и господством разума в «лучшем из миров». Корень бытия оказался в сфере иррационального, которая открывается человеку не в абстрактном рассуждении, а в живом ощущении движения истории.

Особое значение такой сдвиг в исходных принципах мировоззрения имел для русских мыслителей. Непредсказуемость русской истории, отклоняющейся от проторенных путей, по которым шла Европа, позволила им раньше своих западных коллег увидеть неполноценность рационалистического оптимизма и начать то движение от рассуждения к бытию, от абстрактной схемы к жизни, которое задал Ницше и которое в Западной Европе нашло завершение только в период между мировыми войнами в экзистенциализме К. Ясперса, М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра и др.

В русской философии эта тема появляется уже в сочинениях славянофилов и, особенно, у Достоевского и Вл. Соловьева. Здесь может быть упомянуто хотя бы соловьевское понимание смысла идеи Богочеловечества — как *реального исторического процесса*, в котором человечество обретает свою божественную сущность и добивается радикального преображения всего мира. Но наиболее полно новые веяния проявились в работах новой плеяды философов, среди которых Ильин занимает одно из первых мест. В его творчестве проблема

соотношения «мысли» и «жизни» становится одной из важнейших в связи с тем трагическим переломом в истории России, определившем на долгие десятилетия ее дальнейшую судьбу, каким стала первая мировая война. Именно здесь находится начальная точка того процесса, в результате которого несколько академичный последователь Фихте и Гегеля превратился в страстного философского «проповедника», пророка, осуществляющего суд над своей эпохой. И хотя мы еще встретимся с работами, в которых на первом плане для Ильина — строгость и последовательность философского мышления (как в его труде о Гегеле), даже в них можно обнаружить стремление выйти в историю, свершающуюся вокруг, для того чтобы, осмыслив ее, найти тот единственный — быть может, еще возможный — путь, который через историческое деяние ведет к Богу и рациональности, а не от них.

Философия будет теперь пониматься Ильиным как способ обоснования бытия каждого человека и народа в целом, поэтому она должна органически включать в себя практические действия по утверждению и защите главных ценностей жизни. С предельной ясностью эта мысль выражена в работе (представляющей собой текст публичной речи Ильина) «Философия и жизнь», впервые опубликованной в 1923 г. и переизданной позже в составе книги «Религиозный смысл философии» (1925). «Философия, в ее первоначальной, опытной стадии, разлита в душах всего народа. Каждый человек, независимо от своего образования и личной одаренности, становится участником национального философского и метафизического дела, поскольку он в жизни своей ищет истинного знания, радуется художественной красоте, вынашивает душевную доброту, совершает подвиг мужества, бескорыстия или самоотвержения,

молится Богу добра, растит в себе или в других правосознание и политический смысл, или даже просто борется со своими унижающими дух слабостями».[22] В этом контексте уже не покажется неестественным превращение Ильина в идейного лидера русской белой эмиграции, отдававшего огромную часть своего времени духовной борьбе с тем государственно оформленным злом, которое восторжествовало в России после октября 1917 г.

На начало первой мировой войны Ильин откликнулся двумя работами: статьей «Основное нравственное противоречие войны» (1914) и брошюрой «Духовный смысл войны» (издание публичной речи, произнесенной в 1914 г.).

Формально эти работы посвящены уже известной нам двуединой проблеме: соотношению личности и общества, человека и Бога. Однако придаваемый ей смысл и пути решения становятся здесь совершенно иными. В предшествующих работах главным был теоретический анализ проблемы, теперь же для Ильина главное — осмысление противоречий между личностью и обществом, конечностью индивида и бесконечностью истинного духовного бытия как практически значимых, определяющих ценность жизни. Эти противоречия становятся важнейшими критериями обоснованности личностного бытия в рамках той исторической ситуации, в которой существует, в которую «заброшен» человек; если бы они были полностью разрешены и преодолены, история прекратилась бы, а сам человек исчез бы как конечное, временно́е существо, ибо смысл бытия человека в его способности быть своеобразным «перекрест-

[22] *Ильин И. А.* Религиозный смысл философии. Собр. соч. Т. 3. С. 58—59.

ком» этих противоречий, нести их в себе, не проявляя до поры до времени, — с тем, чтобы в критический момент, который неизбежно наступает в жизни каждого, осознать, прочувствовать их и попытаться разрешить, становясь тем самым свободным творцом истории. Это освобождение исторической свободы человека (носящее однозначно трагический характер) и составляет, согласно Ильину, духовное значение, духовный смысл войны.

При этом свобода для Ильина вовсе не тождественна субъективному произволу и индивидуальному одиночеству (что часто выступало на первый план у Ницше и западноевропейских экзистенциалистов). Наоборот, именно в критической исторической ситуации проявляется приоритет общественных ценностей над индивидуальными устремлениями личности, т. е. однозначно решается та проблема, которую до сих пор Ильин не считал разрешимой. В мирных условиях, в условиях спокойной жизни человек отъединяется от других людей и живет только своими личными, семейными, групповыми интересами. Общие дела, общие заботы забываются, души людей разъединены. Но вот грянула война и «насильственно вдвинула в наши души один общий предмет».[23] Война зовет к общему делу и самое главное, что это общее дело содержит требование отдать за него жизнь.

Возникающее здесь противоречие между индивидуальным стремлением к самосохранению и готовностью к самопожертвованию и проверяет обоснованность бытия человека, *учит нас жить*. Сама индивидуальность личности обретает значимость, раскрывает свою глубину только перед лицом смерти: «Война учит нас всех...

---

[23] *Ильин И. А.* Духовный смысл войны. М., 1915. С. 8.

жить так, чтобы смерть являлась не постылым и позорным окончанием озлобленного и хищного прозябания, но естественным увенчанием жизни, последним, самым напряженным, *творческим актом ее...*».[24] Эта мысль окажется настолько важной для Ильина, что он воспроизведет ее без значительных изменений во многих своих работах, а в позднем труде «Поющее сердце. Книга тихих созерцаний» посвятит ей отдельную главу. Здесь наглядно проявляется близость для Ильина круга тем, характерных для экзистенциальной философии, в частности, темы смерти как «пограничной ситуации», в которой открывается подлинная основа нашего бытия — наша абсолютная свобода. Однако нужно подчеркнуть и существенное отличие взглядов Ильина от экзистенциалистской концепции смерти: у него готовность к смерти обосновывает бытие личности только потому, что она доказывает «укорененность» личности в надчеловеческой общности. «Война учит нас *жить всегда так, чтобы быть готовым встать на защиту того высшего, которое мы любим больше себя*».[25]

Высшее дело, которое война выявляет для каждого из нас как высшую ценность, Ильин называет «объективной духовной жизнью народа» или «духовным достоянием народа». Здесь явно чувствуется влияние философии Гегеля и, в частности, его «Философии права». Модернизируя в соответствии со своими персоналистскими убеждениями гегелевское представление о «духе народа», Ильин включает в это понятие не только накопленное духовное содержание культуры, созданной народом (философия, наука, искусство, правосознание и т. д.), но и *живые силы*, создающие эти богатства, «и

[24] Там же. С. 17.
[25] Там же. С. 21.

прежде всего жизнь каждого отдельного человека как возможность своеобразного отражения и выражения духовной высоты; и особенно — личную жизнь национального гения как уже осуществившееся чудесное выражение духовного полета».[26] Вслед за Гегелем Ильин утверждает, что духовное достояние народа есть «постигнутый... народом лик Божества».[27]

Несмотря на близость позиции Ильина к основным постулатам объективного идеализма Гегеля (даже терминология Ильина близка к терминологии гегелевской оценки войны[28]) он все-таки принципиально по-другому определяет значение личной индивидуальности, личного духа перед лицом «духа народа». У Гегеля свобода отдельного человека, по сути, оказывается иллюзорной, свободен только объективный дух. Ильин же, «подправляя» Гегеля с помощью Фихте, считает, что она является основой существования и развития народного духа; признание приоритета всеобщих ценностей лишь привносит дополнительный трагизм в осознание человеком своей свободы. Для Гегеля жизнь индивида и испытываемый им страх смерти есть «ничтожное», несущественное по сравнению с обязанностью «ценой собственности и жизни и тем более ценой своего мнения и всего того, что составляет жизнь, сохранить... субстанциальную индивидуальность, независимость и суверенитет государства».[29] Ильин, соглашаясь с тем, что эта обязанность обосновывает личную свободу, тем не менее продолжает настаивать на абсолютной ценности каждой индивидуальности, ибо неповторимость личности и ее «нерастворимость» в объектив-

[26] Там же. С. 29.
[27] Там же. С. 31.
[28] См.: *Гегель Г. В. Ф.* Философия права. М., 1990. С. 359—361.
[29] Там же. С. 359.

ном духе составляет основу «индивидуальности» самого объективного духа. Поэтому необходимость жертвовать собой ради высших объективных ценностей помимо героического пафоса, на котором акцентирует внимание Гегель, содержит глубоко трагическое переживание своей смертности, конечности. И оба этих момента являются *в равной степени существенными.*

В своей работе Ильин называет войну оправданной, если она является «духовно-оборонительной», если цель народа в войне — защита своего духовного достояния от посягательств злой внешней силы. Именно такой духовно-оборонительной войной он считал войну России против Германии. Цель России в ней — не уничтожение или подчинение противника, но усмирение его злой воли, направленной на порабощение народа и его культуры. Поэтому война должна стать делом всей нации, в ней с наглядной полнотой должны проявиться общность жизни и духовный взлет народа. И тогда, с точки зрения идеалистической концепции Ильина, этот духовный взлет, вызванный войной, станет *безусловной ценностью*, следствием чего уже будет победа армии над противником.

Впрочем, пафос этих рассуждений вряд ли был полностью справедлив по отношению к войне 1914 г.; непрерывная цепь поражений русской армии, сопровождавшаяся все большим недовольством народа, не понимавшего цели войны, лучше всего доказывала отсутствие (по крайней мере в 1916—1917 гг.) подлинного духовного взлета нации. В более поздних работах это признал и сам Ильин.

Революцию февраля 1917 г., явившуюся естественным итогом войны, Ильин принял как закономерное событие, которое должно вывести Россию на новый уровень исторического развития, устранив все недос-

татки и ошибки прежней государственной системы (позже он изменил свою точку зрения и считал февраль началом гибели России[30]). Увидев в революции возможность внедрения в государственную жизнь общепринятых демократических норм, он приветствовал идею всенародных выборов в Учредительное собрание; более того, он даже принял некоторое участие в подготовке этих выборов (что не удивительно, если вспомнить выдвинутый Ильиным принцип единства философии и жизни, требующий от каждого человека, а тем более от философа — «духовного вождя» нации — практических действий по защите провозглашаемых ценностей). Как свидетельствует письмо, написанное 22 июля 1917 г. и адресованное Н. К. Метнеру, летом 1917 г. Ильин состоял председателем волостной избирательной комиссии и членом крестьянского исполнительного комитета в Тульской губернии, куда он вместе со своей женой Натальей Николаевной, урожденной Вокач, регулярно выезжал на летний отдых.[31] Характер убеждений Ильина в этот период наглядно демонстрирует серия брошюр, изданных им с февраля по сентябрь 1917 г. под общим заглавием «Задачи текущего момента».

Особенно интересна первая брошюра, озаглавленная «Партийная программа и максимализм». В ней Ильин так обозначает свое отношение к февральской революции: «Революция, неудавшаяся в 1905 году, стала ныне возможна благодаря всенародному единению... Русский народ нашел свою *единую волю: спасти родину от наше-*

---

[30] См., например, многочисленные упоминания этой темы в заметках, писавшихся в 1948—1954 гг. и изданных в 1956 г. в книге «Наши задачи» (см.: *Ильин И. А.* Собр. соч. Т. 2. Кн. 1—2).

[31] См.: Архив Государственного музея музыкальной культуры им. М. И. Глинки. Фонд 132 (архив Метнеров). Ед. хр. 4775.

ствия и осуществить свободное народовластие. Эта воля возникла и осуществилась не в результате сознательных организующих усилий, но под давлением внешней опасности. Ныне эту волю необходимо организовать и направить в русло *политического единения*».[32] Мы находим в этой небольшой работе свидетельство того, что Ильин в революционные месяцы не остался в стороне от охватившего русскую интеллигенцию увлечения социалистическими идеями (причем это увлечение нельзя считать кратковременным и локальным эпизодом его биографии, в воспоминаниях близко знавших Ильина лиц можно найти подтверждение тому, что в юности он придерживался весьма радикальных революционных убеждений[33]). Построение социализма рассматривается им как вполне приемлемая программа-максимум революционных социалистических партий. Однако основная мысль, настойчиво проводимая Ильиным, заключается в требовании к этим партиям более трезво оценивать историческую ситуацию и не пытаться реализовать программу-максимум в условиях страны, абсолютно к этому не подготовленной. «Социализм есть особая *разновидность* государственного *самоуправления*: народ должен сначала приучиться к *буржуазному самоуправлению*, прежде чем переходить к *самоуправлению социалистическому*».[34] Поэтому главным в создавшихся условиях Ильин считает четкое осознание единственно реальной программы-минимум, реализация которой привела бы к тому, что «государственная власть *по праву* перешла бы в руки народа и чтобы народ через это

---

[32] *Ильин И. А.* Партийная программа и максимализм. М., 1917. С. 7—8.

[33] См.: *Лисица Ю. Т.* Иван Александрович Ильин. Историко-биографический очерк // *Ильин И. А.* Собр. соч. Т. 1. С. 8—10.

[34] *Ильин И. А.* Партийная программа и максимализм. С. 3.

мог сам устраивать свою жизнь».[35] Основа этой программы — подлинно всенародные, демократические выборы в Учредительное собрание и победное окончание войны с Германией. Максимализм же в реализации социалистических идей приведет, согласно Ильину, к самому страшному — к гражданской войне, которая «есть начало *гибели* народа и государства, потому что она убивает в народе *сознание его единства* и *волю к политическому единению*; без этого сознания и без этой воли — от государства остается одно название».[36]

В последующих брошюрах этой серии — «О сроках созыва Учредительного собрания», «Порядок или беспорядок?», «Демагогия и провокация» и «Почему "не надо продолжать войну"?» — Ильин выступает последовательным приверженцем идеи правового государства, основанного на принципе свободного волеизъявления народа в процессе всеобщих выборов. Только абсолютное соблюдение формы свободных выборов является единственно приемлемым правовым выходом из революции. Попытки продолжить революционный беспорядок (Ильин прямо указывает адрес своей критики — Ленин и большевики) ведут страну к пропасти гражданской войны. Здесь уже нет ссылок на «социалистическое самоуправление» даже в форме далекого идеала, взгляды Ильина остаются предельно близкими к идеологии классического либерализма, основанного на господстве права и частной собственности.

Естественно, что октябрьский переворот Ильин принял враждебно, как триумф того разрушительного беспорядка, об опасности которого он предупреждал. Поскольку он был человеком, готовым всеми возмож-

[35] Там же. С. 6.
[36] Там же. С. 7.

ными средствами защищать свои принципы и идеалы, конфликты с официальной властью стали для него неизбежными. За короткий период с 1918 по 1922 г. он 6 раз подвергался аресту (первый раз в марте 1918, последний — в сентябре 1922 г.), причем дважды аресты едва не закончились трагически, так как Ильину были предъявлены очень серьезные по тем временам обвинения в «антисоветской агитации». В декабре 1918 г. он был оправдан за недоказанностью обвинения. В сентябре 1922 г. московский революционный трибунал вынес ему смертный приговор, который был заменен высылкой из страны.

Третья глава

ОТ ФИХТЕ К ГЕГЕЛЮ: ФИЛОСОФИЯ МИРОВОЙ ТРАГЕДИИ

Именно в 1914—1925, самые трагические для России годы, Ильин создал наиболее значительные свои работы, среди которых центральное место занимает двухтомный труд «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», ставший важной вехой не только для него самого, но и для всей русской философии начала века. В этой работе Ильин выступил первооткрывателем той интерпретации сочинений Гегеля, которая позже стала основой влиятельнейших философских направлений — неогегельянства и экзистенциализма. Некоторые подходы к новым идеям мы уже обнаружили в ранних работах Ильина, однако наиболее полно и глубоко они отразились в книге о Гегеле, где Ильину удалось не просто дать оригинальную трактовку отдельных мыслей великого немецкого философа, но создать целостную *систему*, в которой переоценка гегелевского наследия привела к построению совершенно нового и оригинального философского мировоззрения, описывающего трагическую судьбу человека в мире, трагическую судьбу всего мироздания.

Практически все ключевые принципы, составившие базис немецкого и французского неогегельянства и экзистенциализма 20—30-х годов, можно с той или

иной степенью разработанности найти у Ильина. В этом его отличие от других русских предшественников экзистенциализма — Л. Шестова и Н. Бердяева, гораздо больше, чем Ильин, известных в этом качестве. Они оказали прямое воздействие на формирование общеевропейской школы экзистенциализма, но их влияние было связано с одной-двумя настойчиво проводимыми идеями, носящими, скорее, публицистический, чем строго философский характер. Ильин в силу его гораздо большей зависимости от западной философии более полно выразил принципы нового мировоззрения, и его философское развитие проходило почти по тому же пути, по которому шли известные представители западного неогегельянства: Ж. Валь, Ж. Ипполит, А. Кожев, Г. Глокнер, Р. Кронер и др. Ильин, как и все указанные философы, испытал значительное влияние философии жизни, особенно трудов Ф. Ницше, В. Дильтея и Г. Зиммеля (о чем уже говорилось), и феноменологии Э. Гуссерля (о чем будет речь впереди). Именно попытка переосмыслить гегелевское наследие в духе философии жизни и феноменологии породила его оригинальную концепцию. Причем в философских исканиях Ильина указанные влияния своеобразно сочетались с религиозно-этической традицией русской философии, русского мировоззрения в целом.

Значимость последнего «компонента» в формировании западноевропейского экзистенциализма достаточно общеизвестна, на нее указывали многие представители этого направления, рассматривавшие, в частности, Достоевского как своего идейного предшественника. Поэтому можно считать совершенно закономерным, что именно русский философ, с одной стороны, воспринявший традицию, идущую от Достоевского и Вл. Соловьева, а с другой — пристально следящий за развити-

ем западноевропейской философии, еще в 1910-е годы сформулировал те идеи, которые созрели в Западной Европе на десятилетие позже. Более того, представляется весьма вероятным, что своим главным трудом Ильин оказал непосредственное и достаточно существенное влияние на развитие западноевропейского неогегельянства и экзистенциализма, проводником этого влияния мог быть, например, соотечественник Ильина Александр Кожев (Кожевников); об этом мы еще будем говорить подробнее в дальнейшем.

§ 1. Проблема философского акта

Собственная философская концепция Ильина несмотря на видимое многообразие тем, затрагиваемых в его сочинениях, обладает глубоким внутренним единством. Оно связано с понятием *философского акта*, которое присутствует почти во всех его работах, составляя центральный «нерв» всей философской конструкции. Философский акт — это основа философского знания, тот исходный интуитивный акт, из которого философия черпает свои жизненные силы. Поскольку для Ильина философия есть квинтэссенция всей духовной деятельности человека и даже всей полноты жизни, ясно, что философский акт одновременно есть основа самого нашего бытия во всех его проявлениях и модификациях. Это означает, что, пытаясь дать определение философскому акту, Ильин фактически определяет *онтологические основания бытия человека в мире*, более того — основания бытия самого мира. Не удивительно, что указанное понятие возникает в работах Ильина в связи с постановкой любой значительной философской проблемы.

Детально и последовательно концепция философского акта разрабатывалась Ильиным в работах его наиболее плодотворного, «зрелого» периода. В ранних работах он только нащупывает подходы к этому понятию, в поздних работах (в 30—50-е годы) — уже не добавляет к нему ничего нового, лишь смещая отдельные акценты в его интерпретации. Приступая к рассмотрению наиболее значительных работ Ильина конца 1910—1920-х годов, мы неизбежно должны начать с этого центрального звена его философского мировоззрения.

Впервые представление об особом интуитивном акте, имеющем фундаментальное значение для всей духовной культуры человека и его жизненной судьбы, возникает в статье «Шлейермахер и его "Речи о религии"». Здесь Ильин называет его актом духовной очевидности и утверждает, что он является основой подлинности и глубины любой сферы культуры. Только в более поздних работах на первый план выходит понятие философского акта, как наиболее «чистой» формы духовной очевидности, как акта, в котором происходит интуитивное слияние души человека с самым главным духовным предметом — с *Абсолютом*. Анализу этого понятия посвящены две работы 1914—1915 гг.: «Философия Фихте как религия совести» и «Философия как духовное делание». Кроме того, это понятие является одним из основополагающих в книге «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (1918), где Ильин опирается на гегелевскую трактовку философии как высшей формы жизни духа. Исключительно понятиям философского акта и философского опыта посвящена книга «Религиозный смысл филосо-

фии» (1925), подводящая определенный итог предшествующим творческим исканиям Ильина.[1]

Безусловно, определение смысла понятия философского акта неотделимо от оценки значения философии в жизни человека. «Коперниковская революция», произведенная в философии Кантом, по мнению Ильина, привела к убеждению в недоступности подлинной реальности для человеческого сознания. Однако уже ближайшие наследники Канта — Фихте и Гегель — выступили против этого убеждения, доказывая, что задача философии и познания в целом — в овладении самой реальностью, которая вполне доступна для человеческого духа. Ильин безусловно присоединяется к этой позиции; он не сомневается в полной «открытости» объективной реальности для человека. Весь вопрос в том, какова эта реальность и каков метод восхождения к ней.

Как известно, в истории философии активно соперничали между собой два направления, по-разному понимавшие отношение человека к миру, — эмпиризм и рационализм. Согласно эмпиризму объективная реальность дана нам только через низшие, чувственные способности и предстает как хаос эмпирических явлений. Естественно, что эмпиризм не слишком высоко оценивает значение чисто духовной деятельности, в частности, философии; это значение, с его точки зрения, должно ограничиваться разработкой общего метода познания и очищением конкретных его форм от излишних метафизических вопросов.

---

[1] Книга включает три отдельных работы (публичные речи), лишь одна из которых — «О возрождении философского опыта» — впервые появилась в этой книге, две других уже публиковались ранее: «Философия как духовное делание» в 1915 г., «Философия и жизнь» в 1923 г.

В противоположность этому рационализм предполагает, что подлинная реальность обладает абсолютным единством и цельностью и лежит вне области эмпирических явлений. Истинные объекты познания носят чисто духовный характер и открываются непосредственно разуму человека. Философия при этом оказывается важнейшим способом «открытия» этих объектов, с помощью которого только и можно направить мышление на более конкретное их познание.

Ильин, конечно же, присоединяется к рационалистической традиции. Однако в своем творчестве он очень органично воспринял и те тенденции, которые в философии конца XIX—начала XX века противостояли классическому новоевропейскому рационализму. Рационализм в конце XIX в. под натиском новых идей был вынужден уступить свои господствующие позиции. Представление о простоте и разумности мироздания, воодушевлявшее идеологов находившегося на подъеме буржуазного общества и легшее в основу рационализма XVII—XVIII вв., в конце XIX в. оказалось дискредитированным. В философии Кьеркегора, Шопенгауэра, Ницше на первое место в процессе «восхождения» к подлинной духовной реальности вышли такие способности человека как вера, интуиция, воображение, воля. Они стали рассматриваться как более существенные и важные для человека, чем разум и мышление. Такая же точно корректировка рационализма происходила и в развитии русской философии конца XIX в. Мы уже говорили во введении о новых принципах философии Вл. Соловьева. В данном случае необходимо упомянуть его представление о мистическом акте, в котором человек соединяется с последней основой мирового бытия, с Абсолютом. Этот мистический акт, по Соловьеву, лежит в основе всех известных способностей человека

(чувств, рассудка, разума, воображения, воли), но невыразим ни в каких рациональных формах.

Концепция Соловьева возникла под влиянием философии Шеллинга и, в первую очередь, под влиянием его представлений об Абсолюте, в котором совпадают все противоположности (в том числе противоположность субъекта и объекта) и познание которого возможно только через особый акт интеллектуальной интуиции. Однако важно отметить два существенно новых момента, которые вносит Соловьев в свое понимание интуитивного акта. Во-первых, в отличие от Шеллинга, у которого соединение с Абсолютом предстает как сверхличный акт, «снимающий» конечность, индивидуальность человека, у Соловьева он становится предельно личностным, обусловленным индивидуальным духовным усилием человека. Кроме того, у Шеллинга указанный интуитивный акт является фактически не иррациональным, а сверхрациональным; он, хотя и не может быть рационально обоснован, не оторван абсолютно от рациональных форм деятельности сознания. Этот акт недоступен рациональному мышлению только потому, что в нем совпадают все противоположности и, значит, мышление не в состоянии «определить» его; но он непосредственно порождает систему вытекающих из него основоположений, уже вполне рациональных и составляющих основу человеческого познания и деятельности. То же самое утверждает и Соловьев: мистический акт единения с Сущим обосновывает знание и всю нашу деятельность в мире. Однако сама эта связь мистического с рациональным у него носит в свою очередь *иррациональный* характер. Именно поэтому исходный акт оказывается самостоятельным центром философии и придает ей антирациональный, религиозно-мистический характер.

Такое решение проблемы, отражая глубокую религиозность русской философии, повлияло на многих русских философов начала XX в. Несомненное влияние оно оказало и на Ильина. Однако в соответствии со своей «западнической» ориентацией он причудливым образом соединил оригинальные черты религиозно-мистических воззрений Соловьева с элементами западноевропейского иррационализма и, что еще более парадоксально, с элементами рационалистической традиции (особенно в том варианте, который был ей дан немецкой классической философией), переосмысленными к тому же в духе феноменологии Э. Гуссерля.

Приступая к анализу концепции Ильина, попытаемся отделить друг от друга важнейшие смысловые аспекты понятия философского акта. Хотя терминология, которую мы будем использовать для обозначения указанных аспектов, отсутствует в работах Ильина, нам представляется вполне обоснованным ее применение, поскольку это позволяет более точно выявить смысл возникающих здесь идей и оценить их оригинальность и новизну. Более или менее полное выражение всех упоминаемых ниже аспектов можно обнаружить уже в самых ранних работах Ильина, посвященных данной теме. В последующем его творчестве будет лишь изменяться степень проработанности отдельных аспектов и смещаться акценты в оценке их значимости для духовного развития человека и человечества.

Начать исследование конкретных характеристик философского акта естественней всего с *объективно-рационального* его аспекта. Здесь особенно заметно влияние на Ильина философских идей Фихте и Гегеля; впервые этот аспект ясно выражен в работе «Философия Фихте как религия совести». «В основе всякой истинно глубокой и значительной философии, — пи-

шет Ильин, — лежит некоторый непосредственный духовный опыт, связующий ее с подлинной предметной объективностью и содержательно питающий ее корни».[2] Значение философии именно в том, что она в наиболее концентрированном и чистом виде дает приобщение к подлинной реальности. Все остальное в жизни и культуре содержит опыт приобщения к реальности только в частичной, затемненной, искаженной форме и поэтому неизбежно предполагает «просветление», углубление до высшего *философского опыта*. Последнее понятие, тесно связанное с понятием философского акта, очень часто употребляется Ильиным (правда, в поздних работах оно окажется вытесненным понятием *религиозного опыта*). Он категорически отвергает традиционное для обыденного сознания убеждение в том, что только точные науки и связанные с ними сферы практики имеют непосредственный контакт с реальностью, имеют «опытное» основание, в то время как гуманитарное знание, религия и философия — нет. Для Ильина все как раз наоборот. Именно философия (и религия) обладает таким «опытом», который наиболее прямо и непосредственно соотносит человека с духовной реальностью в ее исконной цельности. Ничто вне этого опыта не является по-настоящему реальным: ни чувственные, эмпирические данные, ни естественные душевные движения, эмоции, аффекты, еще не просветленные духом (Ильин принципиально различает дух и душу — высшую и низшую способности сознания). В основе такого представления — восходящее к Гегелю убеждение в том, что «мысль, “обращенная внутрь”, имеет дело с некоторой предметной объектив-

---

[2] *Ильин И. А.* Философия Фихте как религия совести // Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 12 (2). С. 165.

ностью, не только не менее, но несравненно более объективною, чем чувственная реальность внешнего мира».[3]

В работах конца 1910-х годов Ильин мыслит отношение философского опыта к другим, более привычным формам «опытного познания» как вполне рациональное. «Философствующий человек, — пишет он в работе "Философия как духовное делание", — имеет перед своим внутренним взором предмет незримый, неслышимый, нечувственный, не материальный, не существующий в пространстве и не длящийся во времени. Правда, все, что предстоит другим людям, предстоит и ему: и цветы, и реки, и горы, и звезды, и люди; и слово ему звучит, и звук поет ему; и цвета, и линии, и дали говорят его оку. Но философская мысль ищет в явлении *не* явления; она не прельщается видимостью и не успокаивается на знаке... В содержании всякого явления и всякого состояния философская мысль видит *духовный смысл* его, полагая в этом духовном смысле свой предмет и в его разумном, для каждого очевидном раскрытии — свою задачу».[4] Совершенно очевидно, что описанная здесь процедура усмотрения в явлении духовного смысла почти буквально совпадает с процедурой феноменологической редукции, занимающей центральное место в концепции Э. Гуссерля. Чуть позже мы еще вернемся к вопросу о влиянии феноменологии

---

[3] *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994. С. 52.

[4] *Ильин И. А.* Религиозный смысл философии. С. 25—26. Здесь и в дальнейшем цитаты из работы «Философия как духовное делание» приводятся по изданию книги «Религиозный смысл философии» в собрании сочинений Ильина, в эту книгу она вошла (с. 17—36) в переработанном виде, с небольшими поправками, носящими в основном стилистический характер.

Гуссерля на Ильина. Пока же еще раз подчеркнем: Ильин однозначно утверждает, что процесс «опознания» подлинной реальности в многообразии явлений и соединение с этой реальностью предполагает прежде всего использование *рациональных способностей* человеческого сознания. Разумно-логическое раскрытие содержания духовного предмета рассматривается им как высшая ступень философского опыта, а сама философия без всяких колебаний относится к области *научного* знания: «философия есть наука, она организует свой опыт, проверяет свое интуитивное восприятие, описывает воспринятое, анализирует, синтезирует и доказывает».[5]

Если, кроме того, учесть, что все частные сферы жизни и культуры подчинены философскому опыту в том смысле, что выделяют в едином духовном предмете отдельные его «грани», может показаться, что перед нами чистейшее гегельянство с его приоритетом разумного мышления и полаганием объективного духовного содержания как абсолютной основы бытия. Это впечатление особенно усиливается, когда мы находим неоднократные указания на то, что сознание человека, поднявшееся до подлинного философского опыта, *растворяется* в найденном духовном предмете, полностью угасает как отдельное, несовершенное, конечное. Ильин дает интересное психологическое пояснение этому феномену «растворения» в объективном: известно, что человек при большой увлеченности каким-либо делом или предметом совершенно перестает ощущать себя, свою независимость от предмета; эта особенность человеческой психики при ее неконтролируемом развитии может привести к психическим расстройствам, однако

[5] Там же. С. 29.

без этой способности увлекаться до самозабвения вообще невозможно было бы развитие духовной культуры. «Все великие свершения в духовной истории человечества, — пишет Ильин, — были осуществлены именно ею; и в частности, настоящий философский опыт состоит именно в *осубъективлении духовного предмета* и, соответственно, в *опредмечивании философствующего субъекта*; в результате этого единения *предмет онтологически овладевает субъектом* и благодаря этому *субъект познавательно овладевает предметом*».[6]

Для того чтобы увидеть оригинальность концепции Ильина, ее несводимость к гегельянству, необходимо рассмотреть другие аспекты философского акта. Прежде всего мы находим здесь у Ильина утверждение о необходимости *личного творческого усилия* для соединения с духовной реальностью. Ильин неоднократно в своих работах подчеркивает, что философский акт является сверхличным по содержанию, но личным по форме. Без напряжения всех своих духовных способностей, без *одинокого* творческого усилия невозможно достичь единения с объективным предметом. «Познавательно обращаясь к этому предмету, вступая с ним в познающее "общение", человек сосредоточивается на своем собственном, непосредственно переживаемом опыте и потому оказывается внутренно замкнутым и отъединенным от других людей; в своем духовном опыте человек предоставлен всецело самому себе, на основе самопомощи и самоконтролирования. В этом внутреннем отъединении философ должен сам, одиноким и самостоятельным напряжением воли, внимания, чувства, памяти и мысли *вызвать в себе реальное переживание* того *предмета*, который он хочет исследовать; он дол-

[6] Там же. С. 71.

жен предоставить силы своей души для того, чтобы в них осуществилось, стало непосредственно и подлинно наличным то содержание, которое подлежит изучению. Познаваемый предмет должен как бы завладеть тканью души и состояться в ней; содержание его должно выступить как бы объективным узором на ткани отдавшейся ему души. Этим и только этим философ может поставить себя в положение ученого, исследующего объективную природу предмета...»[7]

Интересно, что в данном случае из всех способностей человека, участвующих в философском акте, Ильин называет мышление на последнем месте. Это и понятно: мышление определяет сверхличное духовное содержание, личностная же форма акта предполагает активное участие тех способностей, которые в большей степени относятся к иррациональным основам нашего бытия. Соединение рациональных и иррациональных сторон сознания в философском акте позволяет характеризовать его как «интуитивное вхождение духа в исследуемое содержание».[8] Понятие интеллектуальной интуиции оказывается самой точной характеристикой философского акта, в равной степени отражающей как рациональные, так и иррациональные его компоненты, как сверхличное содержание, так и личностную форму. Очевидно, что в своем понимании интеллектуальной интуиции Ильин ориентируется не на Шеллинга, который придал ей сверхличный характер, а на Фихте и Вл. Соловьева. Хотя последний и не упоминается в работах Ильина этого периода, ильинская трактовка философии Фихте явно направлена на сближение ее основополагающих принципов с принципами философии Вл.

[7] Там же. С. 26.
[8] Там же.

Соловьева (вспомним хотя бы тот факт, что Ильин приписывает Фихте идею Богочеловечества).

Интуитивный характер философского акта позволяет определить его не только как *растворение субъекта в предмете*, но и как *растворение предмета в субъекте* при сохранении личной индивидуальной самобытности, «одинокости» человека. Понятно, что такое парадоксальное соединение Абсолюта и конечного субъекта не может мыслиться в категориях традиционного рационализма, поэтому здесь мы неизбежно сталкиваемся с еще одним моментом философского акта — его *религиозным* смыслом.

Уже первый, объективно-рациональный аспект неизбежно ведет к определению духовной реальности, открывающейся человеку в философском акте, как Абсолюта, Бога. Такое понимание Бога и связанное с ним отождествление религии и философии характерно для гегелевской трактовки религии. Несмотря на то, что в ней отсутствуют такие существенные для традиционного христианства черты как трансцендентность Бога миру и понимание Бога как личности, Ильин достаточно откровенно солидаризируется с пантеистической тенденцией гегелевской философии.[9] При этом он не просто повторяет мысли Гегеля, его понимание религии включает и ряд достаточно оригинальных черт, относящихся, в первую очередь, к оценке отношения между человеком и Богом. Мы уже отмечали, что для Ильина новое, «антропологическое» понимание Бога ассоциировалось с философией Фихте, которая в его интерпретации становилась оригинальным *религиозным учением*. В рассмотренной выше статье «Кризис идеи

[9] В связи с этим в работах рассматриваемого периода Ильин употребляет как синонимы термины: «Бог», «Божество», «духовный предмет», «подлинная реальность».

субъекта в наукоучении Фихте Старшего» Ильин, обосновывая новаторский характер взглядов Фихте, не вынес своего окончательного суждения об их правомерности. В более поздней работе «Философия Фихте как религия совести» он, наконец, открыто присоединяется к точке зрения Фихте для того, чтобы с его помощью внести необходимые коррективы в пантеизм Гегеля. В результате и возникает своеобразная религиозная концепция, обосновывающая единство в философском акте двух противоположных моментов: растворения субъекта в божественном предмете и растворение предмета в субъекте при сохранении всей его личностной индивидуальности.

Личностный характер философского акта означает, что человек с помощью этого акта открывает Бога в себе самом. С точки зрения Ильина именно в этом заключается истинное значение христианства, вскрытое по-настоящему только Фихте: «*Божественное раскрывается в пределах самого человека*; оно не вне субъекта, но внутри субъекта: оно есть *сверхчувственный корень человеческого духа*».[10] В этом совпадении божественного и человеческого Фихте видит источник абсолютной достоверности во всех сферах жизни и деятельности человека, источник «нового евангелия».

Историческое развитие христианства привело, считает Ильин, к отказу церкви от убеждения, что для глубокого восприятия Откровения необходимы личные усилия верующего, требования веры свелись к чисто внешнему принятию религиозных догм. «Сложилось нелепое и чудовищное представление о религиозном "профане" как о человеке, неспособном к подлинному религиозному опыту и обязанному веровать в то, что

[10] *Ильин И. А.* Философия Фихте как религия совести. С. 176.

ему предпишут другие».[11] Основной смысл развития европейской философии, начиная с эпохи Возрождения, Ильин видит в преодолении этого «чудовищного представления» и воскрешении истинного духа христианства. Завершение этот процесс нашел в немецкой классической философии и наиболее полно — в философии Фихте. Главный ее результат в понимании того, что не Бог открывается человеку, но сам человек открывает в себе Бога, и это открытие требует предельного напряжения всех духовных сил личности. «То, к чему он (Фихте — *И. Е.*) звал, чего он требовал с такой категорической силой, что он предписывал, — была свобода человеческого духа от всякого чувственного, неразумного определения, его *абсолютное духовное самоопределение*».[12]

Здесь выявляется первая из важнейших характеристик истинного духовного бытия человека, обусловленная личностной формой его соединения с Богом. Эта характеристика — *свобода*. В дальнейшем Ильин не уставал подчеркивать фундаментальное значение категории свободы для понимания сущности человека, причем считал возможным применять ее только по отношению к человеческому *духу*; ни тело, ни душа не могут быть свободными, пребывая в оковах эмпирического мира. Только человек, его дух, являясь истинной субстанцией, т. е. самоопределяющейся сущностью, способен устранить свою зависимость от низших уровней бытия, свою «сращенность» с телом и душой и стать абсолютно свободным: «...его (человека — *И. Е.*) *истинное духовное существо* есть не что иное, как *сама субстанция*, сама *абсолютная свобода*, восстанавливаю-

[11] Там же. С. 167.
[12] Там же. С. 172.

щая себя в творческом борении».[13] Воссоздавая в себе самом Бога, человек реализует свою абсолютную творческую свободу, поскольку Бог это и есть свобода.

Двумя другими категориями, определяющими личностный характер акта откровения (философского акта) являются *любовь* и *совесть*. Мы помним, что уже в статье «О любезности» Ильин считал «любовность» наряду с «индивидуальностью» основой бытия человека. Однако там это понятие описывало только отношения людей, их стремление к «художественному отождествлению» друг с другом. Теперь же любовь приобретает гораздо большее значение, определяется как предельно личностное «вживание» в любимый предмет. Естественно, что высшей формой любви и ее наиболее «чистым» проявлением оказывается духовная любовь, направленная на божественный предмет. Понимая вслед за Платоном любовь как универсальную метафизическую характеристику человека, Ильин в более поздних работах определяет ее как *«голод души по Божественному»*.[14] В духовной любви одновременно присутствуют и тоска по высшей духовности, высшей предметности, обусловленная отъединенностью человека от Бога и сила к слиянию с Богом, отождествлению с ним.

Через понятие любви открывается еще один аспект философского акта — *социальный*. Неустранимая «одинокость» человека может быть все же преодолена в высшей духовной любви, поскольку слияние человека с Богом означает тем самым и слияние его с другими людьми в их общей духовной сущности. В свободном творческом порыве к Богу, как пишет Ильин, «душа человека находит вновь свое единство; ибо *Бог есть*

---

[13] *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 259.

[14] *Ильин И. А.* Путь духовного обновления. Собр. соч. Т. 1. С. 75.

единство; и свою цельность; ибо *Бог есть цельность.* Разорванное и распадшееся воссоединяется; то, что было "два", становится "одним"; каждый человек обнаруживает свое единство с Богом и через это единство раскрывается последнее и величайшее: мир человеческих личностей, со всем его многообразием, разъединенностью и противоборством, оказывается пустой видимостью рефлексии, ибо *все люди суть живые части единой Божественной субстанции.* В Боге все *соединяется*, ибо *Бог есть любовь*».[15] Впрочем, уже в работе «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» Ильин не столь оптимистично будет оценивать возможности духовного единения людей.

Наиболее важным для характеристики личностной формы философского акта оказывается понятие совести. В работах 1914—1915 гг. Ильин возводит истоки своей трактовки этого понятия к учению Фихте и не акцентирует внимания на иррациональном характере совести. В форме «теоретической совести», определяемой как «неустанная *нравственная активность в познании*»,[16] он предельно сближает эту способность с рациональными проявлениями сознания. Только позже, в работах 30—50-х годов совесть наряду с любовью стала ассоциироваться с иррациональными составляющими духовного акта, в противоположность сверхличной рациональной способности мышления. Наиболее развернутое определение совести содержится в книге «Аксиомы религиозного опыта», причем здесь совесть оказывается наиболее существенной и общей характеристикой личного духа. «Дух есть не только энергия видения, но и *энергия действования*; он есть концентрация

[15] *Ильин И. А.* Философия Фихте как религия совести. С. 182.
[16] *Ильин И. А.* Религиозный смысл философии. С. 28.

сил не только для восприятия Совершенного, но и для осуществления его. Для этого человеку дается дивный орган, именуемый *совестью.* По своему строению акт совести есть акт *иррациональной духовности*, слагающейся из *любви к Совершенству* и из *воли к Совершенству*: любовь дает видение и порыв, воля дает энергию действия и дисциплину выполнения».[17] Более лаконично совесть определена в книге «Путь духовного обновления». Здесь она характеризуется как порядок *«иррационального сосредоточения души»*.[18]

В конечном счете, наличие совести в нас указывает на то, что духовный предмет, Бог, несмотря на свою всеобщность, не растворяет в себе личность «без остатка»; начало личности неустранимо, фундаментально и поэтому должно непосредственно в своей конечной, единичной форме войти в Божество. Совесть определяет *индивидуальное*, *неповторимое* отношение к высшему совершенству. Именно поэтому Ильин подчеркивает, что требование совести — это не формально-всеобщий долг, одинаковый для всех людей (наподобие категорического императива Канта), а *индивидуализирующая* способность, которая в каждой ситуации требует от человека совершенно конкретного, неповторимого поступка. *«Совесть*, — пишет Ильин, — *не дает человеку никаких обобщений*, эти обобщения человек придумывает сам. Совесть указывает человеку прежде всего и больше всего на единый, нравственно лучший исход из *данного* жизненного положения... Вот почему гораздо лучше и продуктивнее обращаться к совести много раз для получения единичных указаний в отдельных случаях жизни, чем требовать от нее общих правил и рецеп-

[17] *Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта. М., 1993. С. 58.
[18] *Ильин И. А.* Путь духовного обновления. С. 122.

тов, которые, быть может (именно вследствие их отвлеченности и общности), удастся "помыслить" и "формулировать", но *не удастся применить к жизни*».[19] Поступки разных людей при таком понимании совести составляют не формальное, но органическое единство, дополняя друг друга в своей индивидуальности. В этом смысле понятие совести является ключевым для *персоналистской тенденции* в философии Ильина.

Личностно-творческий момент философского акта непосредственно ведет к следующему его аспекту, который мы обозначим как *экзистенциально-ценностный.*

Соединение с духовным предметом требует напряжения всех духовных сил личности. Но как формируется сама личность в ее неповторимой индивидуальности? Можно ли считать процесс ее формирования совершенно независимым от процесса соединения личности с Богом?

Уже в статье «О любезности» Ильин развивал оригинальную диалектику личностного развития, в которой формирование индивидуальности понималось как неотъемлемая сторона процесса *индивидуализирующего общения*, предполагающего взаимное «растворение» индивидуальностей друг в друге. В более поздних работах она преобразуется в диалектику отношения личности с Богом. Оказывается, что в устремлении к подлинной духовной реальности, в слиянии с Богом, а точнее, в процессе воссоздания в себе Бога, человек только и способен обрести центр, основу своего неповторимого личного бытия. В единении с духовным предметом человек «приобретает уверенное чувство своей *объективной правоты* в главном... упрочивает в себе *чувство собственного духовного достоинства*... в его душе возни-

[19] Там же. С. 128—129.

кает *живой центр духовных содержаний*, как бы алтарь или храм личного духа, от которого и к которому движется вся его жизнь».[20] Без такого контакта с предметом жизнь человека становится *пошлой*, распыляется на отдельные, не связанные друг с другом, поверхностные устремления. В противоположность этому «зрелый духовно-предметный опыт, властно центрируя человека, превращает его жизнь в *самостроительство*, а его творчество — в *предмето-осуществление*...»[21] Подчеркнем, что это «самостроительство» нельзя понимать как рациональное самообоснование, разумное упорядочивание жизни. «Самостроительство» есть «жизнестроительство», есть иррациональное стремление к цельности и полноте жизни: «Начинается новая *жизнь*, — пишет Ильин, имея в виду результат слияния с Богом, — столь богатая, столь горящая, столь подлинная, что только о ней и можно говорить как о жизни. Это есть сама единая жизнь, ибо *Бог есть жизнь*».[22]

Мы уже говорили о влиянии на взгляды Ильина идей философии жизни, теперь он развивает эти идеи в сторону экзистенциальной онтологии. Переживание жизни не есть только «переживание»; полнота жизни, ее цельность определяют *онтологическую иррациональную основу* бытия человека, через которую он включен в божественную сущность мира. Именно в рассматриваемом экзистенциально-ценностном моменте с наибольшей полнотой проявляется оригинальность взглядов Ильина; он не просто заимствует отдельные идеи Фихте и Гегеля, но, перерабатывая их, создает целостную концепцию, в которой сочетаются и убеждение в неискоренимой личной оригинальности человека, и

[20] *Ильин И. А.* Религиозный смысл философии. С. 74—75.
[21] Там же. С. 75.
[22] *Ильин И. А.* Философия Фихте как религия совести. С. 181.

убеждение в его принадлежности к сверхчеловеческому единству, и вера в мощь рациональных основ познания, и понимание иррациональной глубины нашего бытия.

Однако, провозглашая свободное, личностно-творческое отношение к Богу, Ильин одновременно указывает и на опасность, которая может подстерегать на этом пути. Она заключается в возможности эмоционально-психологического самообмана, когда человек принимает за божественное откровение свои эмпирически обусловленные душевные проявления. Этот самообман лежит в основе различных форм «антропософии» и «теософии», творцы которых взывают к неведомым им самим мистическим глубинам, хотя на деле замкнулись в совершенно субъективных психологических впечатлениях. Чтобы избежать этой опасности, необходимо несмотря на личностную, иррационально-экзистенциальную форму духовного единения с Богом все время помнить о *сверхличном рациональном содержании* этого акта, содержании, доступном проверке, контролю и сообщению. Именно поэтому Ильин не отождествляет философию и религию, а все время говорит о *религиозном смысле* философии, фактически утверждая приоритет философии, как главным образом рациональной сферы духа, над религией, как сферой целиком иррациональной, требующей рационального просветления. Этим можно объяснить, почему наряду с утверждением «Бог есть жизнь» Ильин высказывает несколько неожиданное (совершенно в духе Гегеля) утверждение: «*Бог есть* само *знание*, сама знающая мысль: ибо знание насыщено Богом, а Бог растворен в знании».[23] В соответствии с такой рационалистической

[23] Там же.

трактовкой Бога Ильин вслед за Фихте полагает, что Иисус Христос — это просто первый человек, осознавший свою божественную сущность.[24]

Выделяя объективно-рациональный момент философского акта в качестве определяющего, Ильин делает окончательный выбор между двумя философами, оказавшими на него наибольшее влияние — между Фихте и Гегелем. Именно рационализм Гегеля оказывается в центре его внимания, в нем он попытается найти основу для своего мировоззрения, по-новому оценивающего положение человека в мире. Идеи Фихте Ильин будет использовать только для того, чтобы «скорректировать» гегельянство, внести в него персоналистские мотивы. Этому посвящено главное философское сочинение Ильина — двухтомный труд «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека».

§ 2. «Вживание» в гегелевскую философию

Пожалуй, ни одна система в истории философии не имела столь сложной судьбы после смерти своего творца, как система Гегеля. С одной стороны, восторженные ученики и последователи, считая, что развивают мысли своего учителя, довели их до гротеска, превратив гегельянство в богатую коллекцию экстравагантных идей — от Единственного Штирнера до класса-мессии Маркса, — вызывавших ужас не только у добропорядочных обывателей, но и у ученых мужей, приверженных «строгому» стилю мышления и видевших в Гегеле ниспровергателя основ. С другой стороны, гегельянство очень быстро стало модой и, распространившись по

[24] См.: там же. С. 183.

всему континенту, превратилось в идеологическую основу того нового порядка вещей, который сложился в Европе к середине XIX в.; это породило целую плеяду отрицателей гегелевского наследия, для которых Гегель стал новым классиком, попытавшимся, как это характерно для подлинных классиков, завершить все многовековое развитие философии. Отвергнув догматизм и однозначность рационализма XVII—XVIII вв., Гегель, как казалось большинству его современников, сам оказался творцом своеобразного абсолютного рационализма, претендовавшего на еще более непререкаемое господство над умами и душами людей и не допускающего никакой личной оригинальности и свободы. Именно против этой претензии Гегеля и выступили его великие критики. И в иррационалистическом протесте С. Кьеркегора, А. Шопенгауэра и Ф. Ницше, и в методичном упорстве позитивизма главным мотивом противостояния гегельянству было стремление к сохранению ценности отдельного, единичного, конкретного — того, что согрето индивидуальным усилием человеческой души, неважно, выступает ли это усилие как темный страх смерти, как мгновенный проблеск всесокрушающей воли или как тихий восторг рассудка, связующего исчезающе малые явления природы.

Между этими двумя полюсами, в конечном счете, и оказалось разорванной гегелевская философия, став для одних мертвым идолом, в застывших чертах которого исчезло малейшее биение жизни, а для других — столь же мертвым пугалом, сражение с которым скорее приятно, чем опасно.

В русской философии середины и конца XIX в. мы находим точное воспроизведение этой ситуации, обостренное традиционным для русской мысли противостоянием западничества и славянофильства. В линии,

идущей от Герцена и Белинского и получившей наивно откровенное выражение в русском марксизме, гегельянство окончательно превратилось в новое вероучение, которое должно было осчастливить все человечество и, в первую очередь, «освободить» Россию. На другом полюсе, в религиозно-почвенническом лагере, Гегель представал воплощением всего самого ненавистного для русской души содержания западной философии и западного мировоззрения, поэтому полемика с ним неизменно перемещалась в область, далекую от строгости философского мышления.

Характерный пример отношения к Гегелю дает позиция Вл. Соловьева, который, являясь подлинным родоначальником оригинальной русской философии, в то же время избежал в своем творчестве крайностей, свойственных западничеству и славянофильству, и, в частности, попытался более трезво оценить гегелевское наследие. Однако несмотря на неоднократные упоминания Соловьевым важного вклада, сделанного Гегелем в развитие западной философской мысли, в целом он оценивал его систему резко отрицательно. Как уже говорилось во введении, для Соловьева Гегель олицетворял совершенно ложное с его точки зрения направление, связанное со стремлением к абсолютизации абстрактного знания. Главный порок философии Гегеля Соловьев видел в сведении всех форм истины, добра, красоты, жизни к формам абстрактного мышления.

В своем осуждении формализма гегелевской системы Соловьев доходит до неожиданного и, конечно, неверного утверждения, что логика Гегеля ничем не отличается от логики позитивиста Д. С. Милля.[25] И в

---

[25] См.: *Соловьев В. С.* Кризис западной философии (против позитивистов. Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 107.

той и в другой Соловьев находит отрицание метафизики (!) как науки об истинно сущем: «...здесь самый предмет метафизики сводится к нулю, причем у Милля метафизика исчезает в эмпирической психологии, как у Гегеля в абсолютной логике».[26] Из этого главного недостатка Соловьев выводит еще более чудовищный грех Гегеля: отрицание практической, нравственной философии да и вообще какой-либо специфики человеческого бытия. «Если все имеет подлинную действительность только в своем понятии, то и познающий субъект есть не что иное, как понятие, и в этом отношении не имеет никакого преимущества перед остальным бытием».[27] В связи с этим Соловьев считает, что по своей сути философия Гегеля исчерпывается его Логикой, вся же концепция перехода Идеи в инобытие (в природу) есть лишь «непоследовательность» Гегеля.[28]

С точки зрения современного уровня развития историко-философских исследований все эти утверждения Соловьева выглядят весьма наивными, однако они наглядно показывают то отношение к Гегелю, которое было достаточно характерно не только для русской, но и для западноевропейской философии. По сути, ни среди эпигонов, ни среди критиков Гегеля не было подлинного понимания всей *глубины* и *сложности* его идей, и, как это ни парадоксально, Гегель вплоть до начала XX в. оставался *непонятым* философом; достоянием и модных увлечений, и критики стал только поверхностный уровень мировоззрения, но не его глубина, где скрывались его настоящие богатства, точно так же как и истинные его *противоречия*. Только неогегель-

[26] Там же. С. 110.

[27] *Соловьев В. С.* Философские начала цельного знания. Соч. Т. 2. С. 189.

[28] Там же. С. 228.

янство, возникшее в начале XX в. и сразу получившее общеевропейское значение, смогло проникнуть до истоков гегелевской философии и открыть в ней непреходящее содержание, актуальное для новой исторической эпохи не в меньшей степени, чем для эпохи самого Гегеля.

Толчек к новому прочтению гегельянства в конце XIX в. дали публикации неизвестных ранних работ Гегеля, из которых стала ясной неверность распространенного убеждения в неизменности взглядов Гегеля на протяжении всей его творческой биографии. Оказалось, что строгость и формальная законченность философской системы, выступающая в наиболее известных его работах, на самом деле выросла из романтически страстных и далеких от какого-либо формализма религиозных исканий его молодости. Сравнение позднего и раннего творчества Гегеля позволило за многими логически выверенными понятиями увидеть их романтически-иррациональных двойников, живительные силы которых давали жизнь всей системе. Переосмысление гегелевской философии в свете его ранних, романтически раскованных и этически ориентированных работ — главная черта, объединяющая абсолютно всех неогегельянцев. Присутствует она и в труде Ильина, хотя, возможно, в меньшей степени, чем у других представителей этого течения.

Большое значение для развития неогегельянского движения имела вышедшая в 1905 г. работа В. Дильтея «История молодого Гегеля». Хотя самого Дильтея нельзя отнести к числу неогегельянцев, его работа стала первым примером пересмотра идей Гегеля в духе философских концепций конца XIX в. Для Дильтея особенно важным было выявление в гегелевской системе элементов иррационализма. Это было сделано за счет

интерпретации ранних работ Гегеля в духе философии жизни. Дильтей доказывал, что понятие жизни, часто употребляемое Гегелем в его ранних сочинениях, имеет сугубо иррациональный смысл, совпадающий с его значением в философии жизни. И хотя Дильтей ограничивал свои выводы только ранним творчеством Гегеля (до «Феноменологии духа»), его работа ясно показала ошибочность расхожего мнения о Гегеле как абсолютном рационалисте, показала скрытую неоднозначность, многомерность его идей.

Как мы помним, влияние философии жизни было одним из определяющих факторов в формировании философских взглядов самого Ильина. Поэтому упомянутая работа Дильтея несомненно стала одним из краеугольных камней, на которых базировалась ильинская трактовка гегелевской системы. Двумя другими такими «камнями» явились подробно рассмотренная выше персоналистская интерпретация акта интеллектуальной интуиции (осуществленная с помощью философии Фихте) и трактовка «чистой» логики в духе Э. Гуссерля.

Исходным пунктом гегелеведческих исследований Ильина можно считать опубликованную в 1912 г. в журнале «Русская мысль» (№ 6) статью «О возрождении гегелианства». Завершение же этот период в творчестве Ильина получил через 6 лет, после опубликования двухтомного труда «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» и защиты диссертации по той же теме.

Прежде чем говорить непосредственно об этой работе, попытаемся воссоздать саму методологию подхода Ильина к истории философии. Сделать это можно, используя проведенный выше анализ понятия философского акта.

Поскольку философия есть форма наиболее непосредственного и глубокого проникновения в подлинную реальность, в *божественный предмет*, ее историческое развитие обладает несомненным единством; здесь Ильин всецело разделяет гегелевский взгляд на историю философии. Каждый философ в меру своих духовных сил восходит к интуитивному слиянию с предметом, в результате чего и возникает его система. Все системы, достойные этого имени, в сущности, говорят об одном и том же; задача историка только в том, чтобы установить, какие стороны предмета удалось «увидеть» тому или иному философу, а что осталось вне его «видения». Для этого историк прежде всего сам должен быть философом, т. е. должен быть способен к самостоятельному проникновению в предмет. Кроме того, в своих исторических исследованиях он должен попытаться встать на позицию изучаемого мыслителя, чтобы увидеть предмет *в рамках его философского акта.*

Из этого следуют два очень важных вывода. Во-первых, раз каждый философ в своем философском акте осваивает один и тот же предмет, то и истина о нем одна, и в истории философии можно попытаться найти мыслителя, который больше других увидел в этом едином предмете и наиболее точно воспроизвел свое восприятие предмета. Его система окажется центром философского процесса, в его творчестве можно будет найти самое полное воплощение всех оригинальных идей предшествующих философских систем, от него протянутся линии дальнейшего развития.

Таким центром всей мировой философии для Ильина является система Гегеля. Именно Гегель в своем философском акте достиг наиболее полного слияния с предметом, именно он больше всех увидел в нем, и именно он наиболее точно воспроизвел увиденное. Это

означает, что каждый, кто претендует на то, чтобы быть философом после Гегеля, должен постараться в той или иной степени увидеть предмет вместе с Гегелем, через его философию, и только потом пытаться найти что-то новое, свое, то, что Гегель не смог увидеть в своем философском акте. В этом и заключается смысл «возрождения гегелианства», пророком которого выступает Ильин.

Послегегелевская философия утратила непосредственный контакт со своим духовным предметом, и ее возрождение зависит от того, сумеет ли она вернуться к подлинному видению предмета, образец которого дает Гегель. Без глубокой преемственности, без постоянного обращения к своей истории и к таким ее вершинам, как система Гегеля, философия рискует превратиться либо в самоуверенное и субъективное оригинальничанье, либо в бессодержательное обсуждение формальных постулатов; и в том и в другом случае она останется *слепой* по отношению к своему предмету.

Второй вывод связан с тем, что философский акт имеет глубоко личностный характер, и, значит, для понимания философской системы недостаточно освоения только ее «содержания». Необходимо соединить восприятие этого содержания с воспроизведением и усвоением философского акта со стороны его *формы*, определяемой личностью философа. Только в этом случае нам будет дано понять не только *творение*, но и *творца*. Без этого божественный предмет философии будет открыт нам только с одной и, возможно, не самой существенной своей стороны, мы не уловим главного — *жизненного*, *экзистенциального* его содержания. Только «вживаясь» в глубоко личностный по форме философский акт, осуществляемый каждым мыслителем, претендующим в истории философии на имя

творца, мы сможем обогатить наше восприятие предмета, придать ему иррациональную глубину. В этом смысле сама деятельность историка должна носить такой же *иррационально-творческий* характер, как и деятельность изучаемого философа.

Именно неповторимая личностная оригинальность философского акта позволяет философии (как и самой жизни, важнейшим моментом которой она является) бесконечно развиваться, поскольку каждый новый человек (неважно, философ он или нет) способен внести в нее новый, неповторимо индивидуальный момент. Но в силу внутренней диалектики духовной жизни сама возможность увидеть божественный предмет по-своему основана на способности увидеть его вместе с другими людьми и, в первую очередь, вместе с великими философами прошлого. «Историку философии задано осуществить *тайну художественного перевоплощения: принять чужое предметосозерцание* и усвоить его с тем, чтобы раскрыть воочию его силу и его ограниченность».[29] Причем оба момента находятся в неразрывном единстве друг с другом. Личностное восприятие предмета неизбежно включает восприятие конгениально с другими, а восприятие в соответствии с актом другого носит творчески-личностный характер. Применительно к самому Ильину это означает, что, воспроизводя акт Гегеля, пытаясь увидеть предмет так, как видел его он, Ильин *тем самым* рождает свое индивидуальное восприятие, свой собственный философский акт. Поэтому увлечение гегелевской философией стало для него не просто эпизодом творческой биографии, а постоянной и плодотворной основой *всех* дальнейших исканий,

---

[29] *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 17.

сколь бы далеко он по видимости не ушел от Гегеля, и сколь бы ни отличались отдельные его идеи от идей, высказанных в работе о Гегеле.

Итак, для Ильина значимость гегелевской философии состоит прежде всего в том, что в ней с предельной полнотой воплотился основополагающий духовный акт непосредственного единения с божественным предметом, составляющим цель философского исследования. Опираясь на Гегеля, философия должна «возродить и восстановить свой *метод* — не в смысле системы более или менее отчетливо расчлененных "понятий" или "правил", а в смысле творческой, систематически осуществляемой интуиции, направленной на самый предмет. И тогда она, быть может, вновь осмелиться признать себя особым, *универсальным* способом познания, *опытным* по существу и *метафизическим* по предмету; тогда она перестанет страшиться "последних" проблем, но признает и утвердит свое призвание именно в их разрешении».[30]

Очевидно уже это исходное положение показывает, насколько далек Ильин в своей интерпретации гегелевской философии от господствовавшей в XIX в. традиции. Он отвергает поверхностное представление (сторонником которого, как мы видели, был Вл. Соловьев) о том, что основа системы Гегеля — абсолютный рационализм и логический формализм. Если бы это было так, восприятие философии Гегеля не представляло бы труда и не вызывало бы никаких споров, ибо рационализм и формализм основаны как раз на абсолютной однозначности, повторяемости всех выводов и доказательств. Понять Гегеля трудно как раз потому, что абстрактное мышление вовсе не является единственной

[30] Там же. С. 21.

основой его философии. Согласно Ильину, философский акт Гегеля имеет в своей основе сочетание мышления и созерцания, т. е. интеллектуальную интуицию. «Гегель видит предмет по-своему: он как бы *видит* его мыслью и *мыслит* его как бы *воочию*, приближаясь в этом к Пармениду и Платону».[31] Гегель, по Ильину, — «один из величайших интуитивистов в философии».[32]

В наши дни уже мало кто станет оспаривать утверждение, что в основе философии Гегеля лежит акт интеллектуальной интуиции, интеллектуального созерцания.[33] Однако нужно помнить, что философия XIX в. более доверчиво относилась к содержащейся в работах Гегеля резкой критике интеллектуальной интуиции (направленной, в основном, против Шеллинга). Понимание интуитивистской подосновы гегельянства пришло только в начале XX в. с зарождением неогегельянского движения, и Ильин оказался одним из первых исследователей, осознавших необходимость более глубокого понимания структуры философского мышления Гегеля.

Разоблачение традиционного воззрения о формализме и бессодержательности гегелевской философии у Ильина связано со своеобразной интерпретацией понятия *спекулятивного мышления*. Выделяя основные формы отношения человеческого сознания к объективной реальности, он, в соответствии с гегелевской методологией, полагает, что эти формы определяют уровни самой реальности. Ильин находит у Гегеля четыре таких уровня: конкретно-эмпирическое, абстрактно-формальное, абстрактно-спекулятивное и конкретно-спекуля-

[31] Там же. С. 16.

[32] Там же. С. 21.

[33] См., например: *Асмус В. Ф.* Проблема интуиции в философии и математике. М., 1965. С. 97—99.

тивное. Необходимо отметить, что эта терминология несколько отличается от принятой у Гегеля, который не проводит различия между абстрактно-спекулятивным и конкретно-спекулятивным. Однако введение этого различия очень важно для Ильина, поскольку именно понятие конкретности составляет основу его интерпретации гегелевской системы.

«Низшая» из выделенных форм реальности — конкретно-эмпирическое — дважды появляется в качестве объекта пристального внимания в книге Ильина. Первый раз — на самых первых ее страницах, где Ильин воспроизводит известную тенденцию философии Гегеля к полному отрицанию конкретно-эмпирического, как некоторой незаконной «иллюзии», не достойной причисления к реальности. Как пишет Ильин, Гегель «отменяет» конкретно-эмпирическое, причем не только как форму познания (непосредственное чувственное созерцание), но и как форму бытия. Это связано с тем, что конкретно-эмпирическое принципиально недоступно для схватывания в мысли. «Конкретно-эмпирическое как предмет познания непрестанно распыляется и в объекте, и в субъекте (и онтологически, и гносеологически) на многое множество ускользающих единичностей... вещь, начатая описанием, истлевает (vermodert) прежде, чем описание будет закончено... Конкретно-эмпирическое иррационально; оно не поддается рационализации; оно, по самой сущности своей, чуждо мысли — и в этом корень его философской гибели».[34] Весь эмпирический мир оказывается жалкой и несостоятельной попыткой отпасть от истинного божественного бытия — чистой спекулятивной мысли.

---

[34] *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 32.

В последующих главах своей работы Ильин еще раз вернется к этой теме и будет доказывать, что выявленная тенденция к «отмене» конкретно-эмпирического не является единственной в гегелевской философии. Она определяет философский идеал Гегеля; Гегель пытался обосновать его всей своей системой, однако, в конечном счете, вынужден был признать его далеким от действительности. При всем желании, невозможно не считаться с конкретно-эмпирическим как с *реальным* и весьма могущественным фактором нашей жизни. В развитии своих воззрений Гегель вынужден был признать неустранимость и даже *необходимость* наличия в мире конкретно-эмпирического как *иррационального, злого начала*. Именно на этом выводе будут основываться самые оригинальные положения книги Ильина.

Однако прежде Ильин анализирует наиболее доступный слой идей Гегеля, традиционно рассматриваемый как самое главное в его системе.

Отрицание конкретно-эмпирического — это первый шаг на пути к подлинной реальности. Следующий шаг связан с уровнем абстрактно-формального. Значение этого уровня в том, что через него низшая сфера становится доступной для мысли. Если для эмпирической сферы свойственны единичность, непосредственность схватывания ее элементов в сознании и чувственный характер этого схватывания, то абстрактная «среда» должна произвести претворение единичности во всеобщность, снятие непосредственности и замену чувственности мыслимостью. Только на этом уровне и происходит распадение непосредственности конкретно-эмпирического на субъект и объект, на познающее сознание и реальность. Через такое распадение конкретного на формальные, абстрактные элементы выковывается «основное философское орудие: абстрактное

мышление, т. е. искусство удерживать чистые мысли и, двигаясь в них, измерять всю глубину их различия».[35] Однако формальная абстракция и бессодержательна, и дискретна; мышление здесь заимствует содержание от конкретной эмпирии, а не вносит творчески это содержание от себя, поэтому и формальную абстракцию, и связанную с ней непримиримую противоположность понятий необходимо характеризовать как «начала антиспекулятивные, противные философии и подлинной метафизической реальности, а следовательно враждебные истине, духу и Богу: абстрактное обособление есть начало зла».[36]

Нужно преодолеть дискретность и бессодержательность формальной абстракции, наполнить ее подлинным творческим содержанием. Это оказывается возможным на пути раскрепощения творческой активности самого мышления, которое преодолевает прежде всего возникшую обособленность субъекта и объекта, возвращает их к тождеству, причем теперь это тождество уже не пустое и непосредственное, как в конкретно-эмпирическом, а насыщенное содержанием, опосредованное и потому *развивающееся*. Все это осуществляется через переход на новый уровень — уровень спекулятивного мышления. Именно здесь мы находим настоящую объективную реальность, подлинное бытие, в отличие от неподлинного, иллюзорного бытия предыдущих уровней.

Понятие спекулятивного мышления оказывается ключевым для дальнейших рассуждений Ильина. В гегелевском анализе этого понятия Ильин находит наиболее адекватное во всей истории философии изо-

[35] Там же. С. 44.
[36] Там же. С. 49.

бражение структуры философского акта. Спекулятивное мышление — это мышление, открывающее *подлинную реальность* в чисто духовной сфере *внутри сознания*. Только здесь, внутри сознания оказывается возможным преодолеть разделение субъекта и объекта и достичь *объективности* мышления.

Однако реализация этой возможности, придание мышлению характера спекулятивности, не дается сама собой, это требует от человека определенных усилий по преодолению субъективных искажений, которые часто господствуют в сознании. Во-первых, эти искажения связаны с тем, что сознание помимо чистого мышления включает низшие способности: индивидуальные, не просветленные разумом чувства, эмоции, переживания. Присоединение этих иррациональных компонент к мышлению и приводит к искажению объективности. Во-вторых, сама природа мышления такова, что оно противостоит своему предмету, оторвано от него, а значит, и субъективно.

Весь пафос философской концепции Гегеля, утверждает Ильин, состоит в стремлении доказать возможность преодоления субъективности человеческого сознания в обоих аспектах. Первую причину субъективных искажений Гегель пытается устранить, отрицая значимость низших сфер сознания. Основа сознания — мышление, все остальное составляет негативную, конечную его сторону и, значит, может и *должно быть преодолено*. Вторая причина устраняется за счет признания возможности такого мышления, которое *непосредственно* относится к своему объекту, совпадает с ним. Непосредственное отношение к объекту — это *созерцание*, здесь для Гегеля оказывается необходимым признание *созерцающего мышления*, т. е. интеллектуальной интуиции (хотя на словах он ее отвергает). Только

через два этих предположения, первое из которых принимается явно, а второе неявно, Гегелю удается обосновать принципиальное утверждение: философствующее мышление, поднимаясь к высшей, спекулятивной форме, достигает истинной объективной реальности и сливается с этой реальностью; при этом все низшие уровни, казавшиеся до сих пор сознанию реальными, отвергаются как иллюзорные, не причастные бытию. На этом утверждении и покоится пресловутый рационализм Гегеля: открытое чистым мышлением и совпадающее с ним подлинное бытие носит абсолютно рациональный, логический характер, и его структура может быть совершенно однозначно и точно исследована в Логике.

Однако намеченная здесь схема составляет только «поверхностный» уровень гегелевской системы. Основная цель Ильина — в пересмотре общепринятой трактовки Гегеля и выявлении более глубокого содержания его идей. С точки зрения этого более глубокого содержания Ильин выстраивает критический анализ указанной рационалистической схемы. Фактически здесь Ильин критикует Гегеля от имени самого Гегеля, или, по-другому, критикует исходный, явно выраженный замысел гегелевской системы, который в традиционных интерпретациях путают с ее результатом, с точки зрения *настоящего* результата, который не лежит на поверхности и требует для своего обнаружения более пристального философского «зрения». Первым объектом такой критики становится убеждение в возможности полного преодоления субъективности человеческого сознания.

Ильин выделяет два существенных недостатка аргументации Гегеля, которые, по существу, не позволяют признать ее убедительной. Во-первых, Гегель в своих

рассуждениях доводит до радикального дуализма представление о различии отдельных сфер внутреннего мира человека. Низшая сфера, связанная с эмпирической чувственностью и «немыслящей» интуицией, есть сфера *души*. Высшая сфера — сфера созерцающей мысли, «мыслящей интуиции», сфера *духа*. Отвергая первую во имя второй, Гегель не показывает, как реально человек может осуществить «окончательный» переход из эмпирического царства несвободы (душа) в царство безусловной свободы (дух, мышление): «...качественное различие двух сфер внутреннего мира вырастает у Гегеля в пропасть, на пути от души к Духу сознание должно совершить некий отрыв (Abbrechung) и прыжок (Sprung), и в итоге внутренняя жизнь человека развертывается в таинственный симбиоз бесконечного и конечного».[37]

Вторая ошибка Гегеля носит, в определенном смысле, противоположный характер по отношению к первой. Наряду с тем, что Гегель разрывает конечное и бесконечное, относительное и абсолютное в человеческом сознании, он в попытках доказать возможность победы человека над своей ограниченностью самому абсолютному приписывает *черты низшего уровня*, связанного с конечным индивидуальным сознанием. Ильин задается вопросом: можно ли считать обнаруженную Гегелем в чистом спекулятивном мышлении сферу — чисто логической, абсолютно рациональной? Значительная часть первого тома труда Ильина посвящена обоснованию необходимости отрицательного ответа на этот вопрос. Здесь Ильин обращается к достижениям современной ему логики, обогащенной идеями феноменологии Э. Гуссерля.

[37] Там же. С. 62.

В соответствии с анализом, проделанным Гуссерлем, для того чтобы выделить объективное содержание сознания, необходимо отделить *смысл* от *мышления*. Смысл это и есть совершенно объективное, логическое, абсолютно неизменное содержание сознания, в то время как мышление всегда есть процесс в сознании, предполагающий соединение системы чистых смыслов с элементами воображения, творческой фантазии, насыщение этой системы иррациональной силой *жизни*. Полное очищение сознания от всех элементов субъективности дало бы набор чистых смыслов, по отношению к которым стал бы бессмысленным сам вопрос о том, чье сознание мыслит эти смыслы.[38] Согласно Ильину, Гегель не приемлет сведения сознания к таким чистым смыслам, которые только и могут быть объектами «чистой» логики. Совпадение мышления с «абсолютным предметом» предполагает у него мышление, *взятое во всем его иррационально-индивидуальном богатстве*.

Именно в этом видит Ильин подлинную специфику гегелевского понятия спекулятивного мышления. В нем парадоксально сочетаются объективность, идеальность чистых логических смыслов и образность, процессуальность индивидуального человеческого мышления. «Для того чтобы понимать Гегеля, необходимо сделать в душе некоторое творческое усилие, насыщающее мысль работой воображения: надо *увидеть* воображением то, о чем мыслит душа».[39] С этой точки зрения, например, понятие храма должно не только включать в

[38] Ясные рассуждения на эту тему содержатся в статье «Сознание и его собственник» (1916) наиболее известного русского гуссерлианца Г. Г. Шпета (см.: *Шпет Г. Г.* Философские этюды. М., 1994).

[39] *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 68.

себя его чисто смысловое отличие от других понятий, но и быть соединено с некоторым неопределенным образом храма, эклектически соединяющим в себе формы различных конкретных храмов. Происходящая при этом эстетизация мысли, насыщение ее иррациональным, созерцательно-фантастическим содержанием позволяет характеризовать философствование Гегеля как «мыслящее ясновидение», «мистическое мышление», даже как *«религию мысли»*.[40]

Здесь мы подошли к одному из важнейших моментов гегелеведческой работы Ильина. Выясняется, что критика направлена вовсе не на то, чтобы полностью отвергнуть концепцию Гегеля. Как мы помним, Ильин безусловно согласен с главным ее тезисом о том, что в своем мышлении человек находит подлинную объективную реальность, истинный Абсолют. Ильин возражает только против убеждения Гегеля в том, что эта реальность носит чисто логический характер. В полемике с Гегелем он защищает такое понимание философского акта единения с Абсолютом, в котором признается существенность и неустранимость личностной формы акта, его иррациональной полноты, делающей этот акт тождественным акту жизни.

Но и это еще не все. Если бы целью Ильина было опровержение точки зрения Гегеля, он мог бы не продолжать свою работу, установив, что в одном из центральных положений философия Гегеля ошибочна. На самом деле смысл «опровержения» Гегеля совсем в другом. Ильин доказывает, что характерной чертой гегелевского мировоззрения является острое противоречие между *намерениями*, которые вдохновляли его философские искания, и *результатами*, к которым он как

[40] Там же.

честный и проницательный исследователь пришел. Разрешить это противоречие можно было бы за счет отказа от поставленных целей и открытого провозглашения той истины, которая выявилась в результате исследования. Однако для Гегеля это означало бы отречение от основ *личной веры*, от главных ценностей всей его жизни. Поэтому он пытается сохранить эту веру и эти ценности даже ценой *самообмана*. Ильин доказывает, что, по сути, признавая неустранимость иррациональных элементов в мире и в человеческом сознании, Гегель на словах упорно продолжает убеждать себя и своих читателей в том, что возможно полное их преодоление и сведение *всей* реальности к чистому логическому мышлению.

«Разоблачая» Гегеля, Ильин фактически утверждает, что истинное, скрытое понимание философского, спекулятивного мышления у Гегеля в точности совпадает с его собственным представлением о природе философского акта. Что спекулятивное мышление Гегеля не только не отрицает индивидуальности человеческой личности во всей ее иррациональной жизненной полноте, но даже в определенном смысле абсолютизирует ее, вводя все ее иррациональные элементы в ткань самого Абсолюта.

Таким образом, то, что Ильин действительно отрицает у Гегеля, — это чисто внешнее, не выражающее глубины идей самого Гегеля утверждение, что спекулятивное мышление есть чисто логическое мышление. Если бы все было так, как нас убеждает Гегель, вся его система действительно выродилась бы в плоский формализм, недостойный серьезного опровержения. Истинная глубина гегелевских идей выявляется, если мы видим метафизическое значение спекулятивного мышления в том, что оно есть подлинное *бытие*, *экзистен-*

циальная основа единичного человеческого сознания, включающая помимо рационально-логического компонента также и иррациональные характеристики индивидуальности и жизни.

Соответственно и «спекулятивное понятие» Гегеля оказывается не традиционным формальным понятием, а *сверхчувственным*, *живым*, *развивающимся* духовным началом, реальность которого обусловлена его абсолютной свободой. «"Быть", — утверждает Ильин, — значит нести в себе начало *самодеятельного творчества, обращенного на себя*, значит *творить себя из себя*».[41]

При таком понимании Абсолюта восхождение к нему человека оказывается таинственным, не доступным рациональному осмыслению процессом. С одной стороны, неустранимая конечность человеческого сознания предполагает, что сознание как бы «наталкивается» на противостоящее ему бытие. Как пишет Ильин, бытие оказывает «упор» сознанию, сопротивляется его самостоятельности, его «испытующему акту». Однако это только предварительный этап в движении сознания к бытию. Главным оказывается невозможность сохранить свою самостоятельность перед лицом «открывшегося» бытия; сознание сливается с бытием и только в этом акте обретает объективное существование.

Описание Ильиным структуры этого акта заставляет вспомнить концепцию С. Кьеркегора, у которого выявление подлинной сущности человека предстает как аналогичный противоречивый процесс, начинающийся с безнадежного противостояния конечного человека бесконечному бытию Бога (состояние «отчаяния») и завершающийся самозабвенным слиянием с ним. Как пишет Кьеркегор, «во всей человеческой жизни, кото-

[41] Там же. С. 78.

рая верит, что она уже бесконечна или же желает быть таковой, каждое мгновение является отчаянием. Ибо Я — это синтез конечного, которое ограничивает, и бесконечного, которое делает безграничным. Отчаяние, которое теряется в бесконечном, все же воображаемо, ущербно; ибо при этом Я нездорово и неискренне в своем отчаянии, — ведь, только отчаявшись и став прозрачным для себя, это Я погружается в Бога».[42]

Однако, в отличие от психологической трактовки этого процесса Кьеркегором, Ильин делает акцент на онтологическом смысле акта растворения в Абсолюте, в подлинном бытии. Фактически итогом анализа гегелевского понятия спекулятивного мышления у Ильина оказывается своеобразная «фундаментальная онтология», в центре которой — определение человеческого бытия как одновременно и тождественного абсолютному бытию, и противостоящего ему в своей конечности; причем это противостояние выступает как необходимое *для самого абсолютного бытия*. Оригинальность этой онтологической концепции проявляется, в частности, в том, что Ильин отрицает принципиальное для классической европейской метафизики понимание сознания как «субъекта» и бытия как «объекта». «Растворение в самобытной жизни спекулятивного смысла не просто "дает возможность душе познать" особый "вид реальности"; такая форма "общения" между душой и спекулятивным понятием воспроизводила бы обычное отношение между субъектом и объектом, при котором объект *обусловливается* субъектом и потому не может быть познан в своей *абсолютной самостоятельности*. Спекулятивное понятие именно потому открывается человеческому сознанию во всей своей необусловлен-

[42] *Кьеркегор С.* Страх и трепет. М., 1993. С. 268.

ной подлинности, что впитывает, вбирает, включает мыслящую душу в свой состав; здесь субъект не может обусловить объекта, потому что он сам поглощен объектом (absorbirt); "субъект" оказывается органическим ингредиентом "предмета" и в результате их "встречи" и "общения" предмет, понятие, оказывается *единственной реальностью*».[43]

Впрочем, Ильину не чуждо и эмоционально-психологическое (в духе Кьеркегора) отношение к этому процессу, который он называет «спекулятивным праздником космического исцеления». «В самозаконной жизни спекулятивного понятия человеческое сознание тонет как ладья в океане или как свет земного огонька в лучах солнца; и именно поэтому оно не может не признать его реальной стихии. Однако и этим не все еще сказано: тонущее сознание тонет потому, что оно само есть фрагмент или состояние поглощающей его стихии спекулятивного понятия; здесь совершается некая космическая встреча двух разорванных "половин" единой субстанции, в результате которой живое творчество понятия получает форму разумной сознательности».[44]

В сущности, здесь Ильин выдвигает идею «возвращения» к бытию, которая станет главной темой М. Хайдеггера и других западных и русских экзистенциалистов. В обманывающих своим рационализмом категориях «понятие», «спекулятивное мышление», «предмет» Ильин очень точно предвосхищает центральный тезис хайдеггеровской онтологии — представление о человеке как «экзистенции», выступающей в «просвет бытия», только для того, чтобы неизменно быть «при

[43] *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 89.

[44] Там же.

бытии», хранить «истину бытия». Вот как об этом пишет Хайдеггер: «Бытие само есть отношение, поскольку оно сосредоточивает на себе и тем относит эк-зистенцию в ее экзистенциальном, то есть экстатическом, существе к себе как к местности, где эк-зистенция ищет бытийную истину посреди сущего... Так, при определении человечности человека как эк-зистенции существенным оказывается не человек, а бытие как экстатическое измерение эк-зистенции».[45] Значение указанного «возвращения» к бытию Хайдеггер видит в том, что только через него, через возврат к «непотаенности» бытия, человек способен придать подлинную ценность своим мыслям и делам. «Когда бы человек ни раскрывал свой взор и слух, свое сердце, как бы ни отдавался мысли и порыву, искусству и труду, мольбе и благодарности, он всегда с самого начала уже обнаруживает себя вошедшим в круг непотаенного, чья непотаенность уже осуществилась, коль скоро она вызвала человека на соразмерные ему способы своего раскрытия».[46]

Все это точно соответствует убеждению Ильина, что акт духовной очевидности, акт единения с духовным предметом является основой всего подлинного в человеческом бытии, основой личности человека. Впрочем, различие между двумя философами не является только терминологическим. Стремление Ильина сохранить систему понятий классического рационализма связано с убеждением в несомненной значимости рациональных элементов в понимании человека; Хайдеггер, наоборот, создавая свой собственный язык для «говоре-

---

[45] *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 330—331.

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

ния» о бытии, не только сознательно порывает с рационализмом, но и провозглашает конец традиционной европейской метафизики «от Декарта до Ницше».

Оригинальная интерпретация спекулятивного мышления как абсолютного бытия, во взаимодействии с которым обретает свой смысл бытие человека, явилась результатом первого этапа работы Ильина над книгой о Гегеле. Завершение этого этапа относится к 1914 г., о чем свидетельствуют сохранившиеся тезисы доклада «Учение Гегеля о сущности спекулятивного мышления», прочитанного Ильиным на заседании Московского психологического общества 22 февраля 1914 г.[47] В том же 1914 г. были опубликованы в виде статьи две главы будущей книги, посвященные этой проблеме.[48] Только через два года Ильин публикует статью «Проблема оправдания мира в философии Гегеля», которая определяет дальнейшее направление исследования (статья включала главы X—XII будущей работы).[49] Если на первом этапе главными для Ильина были общие онтологические проблемы, то теперь его внимание прикована к той концепции Бога и человека, которая возникает в поздних работах Гегеля и которую в дальнейшем Ильин будет использовать для построения своеобразной этической системы.

По всей видимости, такое смещение акцентов не в последней степени было обусловлено изменением

---

[47] См.: Тезисы к докладу И. А. Ильина на тему «Учение Гегеля о сущности спекулятивного мышления», прочитанному в заседании Московского психологического общества. М., 1914. 4 с.

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

[49] См.: *Ильин И. А.* Проблема оправдания мира в философии Гегеля // Вопросы философии и психологии. 1916. Кн. 2—3 (132—133). Затем в том же журнале были опубликованы еще три статьи, содержащие главы IX, XIII—XV, XVII—XVIII.

внешних обстоятельств — началом первой мировой войны. Как мы уже говорили, Ильин никогда не был приверженцем «кабинетной» философии, оторванной от исторической ситуации, в которой находится философ. Для него философия всегда была занятием, требующим предельной ответственности, «ибо жизнь его *страдание, ведущее к мудрости*, а философия есть *мудрость, рожденная страданием*».[50] Все трагические события жизни народа философ обязан рассматривать как самое важное в своей духовной работе; он должен сделать их главной темой своих размышлений, чтобы, осмыслив их, попытаться помочь своему народу преодолеть тяготы и беды, помочь взойти через страдания к новым духовным высотам; «народ сообщает своим философам самый подход к духовному опыту, а философ дает своему народу *углубление, очищение* и *осмысление* духовного делания».[51]

Тот опыт, который дала война, заставил Ильина сместить акценты в своем философском творчестве; главным для него теперь стало осмысление истории и задач человека в истории. Казалось бы, в связи с этим занятия философией Гегеля должны были отойти на второй план как не имеющие ничего общего с теми проблемами, которые поставило время. По-видимому, первоначально так и произошло; на это указывает разрыв в два года между публикацией итогов первого этапа исследования и появлением в свет первого фрагмента второй части книги Ильина, посвященного проблеме «оправдания мира» у Гегеля.

Основные контуры своей исторической и этической концепции Ильин наметил в двух статьях о войне, ко-

---

[50] *Ильин И. А.* Религиозный смысл философии. С. 58.
[51] Там же.

торые уже упоминались в предыдущей главе. Однако, как это ни парадоксально, во всей своей полноте эта концепция, направленная на философское осмысление истоков и значения той трагедии, начало которой положил 1914 г., была изложена в завершающих главах труда о Гегеле, казалось бы бесконечно далекого от событий современной Ильину истории. Но значение великой философской системы в том и состоит, что она никогда не уходит в прошлое, никогда не становится «архивным материалом»; она заключает в себе невидимые пророчества о грядущих судьбах мира и человека, и только близорукость потомков может привести к тому, что эти пророчества окажутся непонятыми и невостребованными. Поскольку Гегель находится для Ильина в центре всего многовекового развития философии, совершенно естественно, что в его системе он обнаруживает адекватное отражение трагической сущности мировой истории, до конца проявившейся только в истории XX в. В интерпретации Ильина философия Гегеля предстает как *философия мировой трагедии*, возводящая трагедию исторического существования человека к фундаментальным противоречиям, заложенным в основаниях бытия.

§ 3. Учение о Боге

Главный вывод первого этапа исследования Ильина заключался в утверждении, что лежащее в основе системы Гегеля понятие спекулятивного мышления на деле описывает интуитивный философский акт, реализация которого приводит к растворению сознания в подлинном, абсолютном бытии, причем это бытие

(хотя Гегель и пытается утверждать обратное) содержит существенный иррациональный компонент.

Этот вывод порождает ряд важных вопросов. Поскольку иррациональная полнота бытия предполагает сохранение характеристики индивидуальности сознания даже в указанном процессе растворения, необходимо прояснить смысл этого парадоксального «упорства» единичного перед всеобщностью Абсолюта. С этой проблемой взаимосвязана еще одна: обогащается ли само бытие Абсолюта в результате такого растворения? И, наконец, возникает самый неприятный для Гегеля вопрос: есть ли какое-то неабсолютное, неподлинное бытие в мире наряду с найденным подлинным бытием? И, в частности, может ли человек быть вне этого бытия? Ответы на эти вопросы, которые Ильин находит у Гегеля, оказываются еще более далекими от традиционного восприятия гегельянства. Поскольку указанное подлинное бытие есть для Гегеля (как и для Ильина) божественное бытие, Бог, здесь мы прежде всего находим своеобразное учение о Боге.

Важнейшим постулатом, на котором базируется интерпретация гегелевской философии в книге Ильина, является предположение, что главной целью Гегеля была разработка строгой философской концепции *пантеизма*, причем возможность достижения этой цели была напрямую связана с возможностью согласования религиозной веры и научного мышления.

Пантеизм для Гегеля означал *божественность* всего, что только есть в мире. Именно из этого убеждения вытекало отрицание тех слоев бытия, которые невозможно считать принадлежащими к единому и цельному божественному бытию. Однако это отрицание не доходит у Гегеля до того, чтобы отрицать наличие *конкретных*, *индивидуально-неповторимых объектов* (что являет-

ся характерной ошибкой рационализма, начиная с Парменида). Тенденцию признания ценности конкретного Ильин считает определяющей для философии Гегеля; но здесь перед гегелевским учением неизбежно встает проблема согласования цельности и единства божественного бытия с самостоятельностью и самоценностью единичных объектов внутри него.

В более абстрактной формулировке эта проблема сводится к соединению таких противоположных качеств божественного бытия, как *всеобщность* и *конкретность*. Согласовать их Гегелю удается за счет безусловного отказа от принятого в формальной логике понимания всеобщего как логически-всеобщего — отвлеченного общего признака группы вещей. На первый план у Гегеля снова выступает иррациональный компонент божественного бытия, определяющий Бога как *живого*, *самодеятельного*, *развивающегося*. Выражением иррациональной полноты божественного бытия оказывается *диалектика*.

Истинная *спекулятивная всеобщность* есть такое качество абсолютного, божественного бытия, которое определяет его живое, непосредственное слияние со всеми входящими в него единичностями: «*единичное входит во всеобщее, как его живая часть, а всеобщее входит в единичное, как его живая сущность*».[52] Такое непосредственное единство всеобщего и единичного в божественном бытии естественным образом следует уже из того, что само это бытие открывается с помощью интеллектуальной интуиции, которая совмещает в себе всеобщность мысли и единичность, конкретность созерцания.

---

[52] *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 95.

Очевидно, что такое представление о соотношении единичного и всеобщего противоположно формально-логической его трактовке, в соответствии с которой, чем больше объем понятия, тем меньше его содержание. В отношении спекулятивного понятия, наоборот, больший объем (большее число подчиненных единичных) соответствует большему содержанию, поскольку все единичные целиком входят в содержание всеобщего. Ильин подчеркивает, что всеобщее в своей полноте «включает в себя даже тяготение единичности к одинокому, исключительному самоутверждению...»[53] Божественное бытие всеобщего не только не отрицает конечность единичного, но в каком-то смысле (который будет уточнен в дальнейшем) саму эту конечность делает божественной, абсолютной!

Для описания отношения единичного ко всеобщему Гегель вынужден использовать понятия, совершенно далекие от формальной логики; центральное место среди них занимает понятие *любви*. Ильин уделяет исключительно большое внимание роли этого понятия у Гегеля, считая, что именно в нем заключена главная *тайна* гегелевской философии, ясно раскрывающаяся при анализе его ранних, теологических работ. Эти работы свидетельствуют о том, что, стремясь к предельно конкретному, интимному, проникновенному пониманию религии, Гегель главным в религиозном чувстве полагал не преклонение перед трансцендентным Абсолютом, а непосредственное единение людей в духе братской любви. Религия и нравственность при таком подходе сближаются и оказываются основанными на наиболее конкретном свойстве человеческого духа — на любви. В качестве источника гегелевской трактовки

[53] Там же. С. 108.

религии Ильин называет Евангелие: «...самый глубокий и основной замысел Гегеля, — *духовная сращенность людей в Боге, имманентность Божества человеческому роду ("миру"), реальность Божества как конкретного целого, субстанциально питающего свои части*, и, наконец, *конститутивное рассмотрение совершенства*, — был навеян ему нравственным и мистическим духом евангельского учения».[54]

В дальнейшем (в работах 30—50-х годов) Ильин постоянно будет возводить свое собственное понимание любви к Евангелию от Иоанна. Причем с течением времени он все в большей степени будет подчеркивать иррациональный характер любви, противопоставляя ее разуму. В книге о Гегеле такого противопоставления еще нет. Согласно Ильину, осознав в своих ранних работах, что любовь — это иррациональное начало человеческой личности, определяющее всю глубину ее индивидуальности, Гегель увидел и недостатки любви. Индивидуализирующий, невсеобщий ее характер препятствует возможности объединения всех людей, приводит к тому, что она способна сделать совершенными отношения только в маленьких коллективах (семья, религиозная община и т. п., как это утверждал сам Ильин в статье «О любезности»). Кроме того, очевидная иррациональность любви приводит к тому, что она не способна обосновать такую существенную сферу человеческой деятельности, как познание мира. Поэтому в своих зрелых работах Гегель отказывается от абсолютизации любви в качестве единственного начала личности. Вместо этого он соединяет противоположные начала — любовь и разум — и получившееся образование (иррационально-рациональное по своей сущ-

[54] Там же. С. 472.

ности) полагает основой не только человека, но и высшего божественного бытия. Это парадоксальное образование и есть спекулятивное мышление: «...Божественное открылось Гегелю как начало *Разума*, живущее *во всем мире* по закону *любви, т. е. спекулятивной конкретности*».[55]

В подтверждение своей трактовки спекулятивного мышления Ильин обращает внимание на тот факт, что Гегель даже в своей «Логике» применяет понятия *свободной любви* и *безграничного блаженства* для описания отношения всеобщего к входящим в него единичным.[56] В традиционных интерпретациях такие характеристики, встречающиеся в зрелых работах Гегеля, рассматриваются как метафоры, не касающиеся сущности его идей. Одна из заслуг неогегельянства состояла в том, что оно позволило понять эти «метафоры» как выражение естественных и очень важных элементов мировоззрения Гегеля, показывающих, насколько далека подлинная сущность его системы от того, что является в отношении нее общепринятым.

Итак, именно иррациональная сила любви, с одной стороны, придает рациональному и всеобщему мышлению свойства образности и непосредственности, которые позволяют характеризовать его как интеллектуальную интуицию, и, с другой стороны, обосновывает возможность непосредственного диалектического слияния единичного (конечного сознания) со всеобщим (с абсолютным бытием), растворяясь в котором, единичное одновременно способно сохранить и раскрыть всю глубину своей индивидуальности. Кроме того, тяготение Гегеля к пантеизму приводило его к утверждению,

---

[55] Там же. С. 475.

[56] См.: *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. В 3 т. М., 1972. Т. 3. С. 38.

что божественное бытие не просто включает независимо существующие, отдельные единичности, но *творчески порождает их*. Всеобщее, как истинное божественное бытие, обладая творческой силой, направленной на себя, вовлекает себя, согласно Гегелю, в процесс *диалектической конкретизации*, в котором и возникают все единичности.

Трактовка Ильиным этого процесса наглядно показывает его принадлежность к единой школе европейского неогегельянства, одной из наиболее характерных черт которого является иррационализация гегелевской диалектики. Для Ильина значимость «открытия» диалектики Гегелем заключается в том, что через нее в философию пришло понимание абсолютного бытия как абсолютной жизни, абсолютной свободы и самодеятельности. Ильин категорически отказывается рассматривать диалектику только как метод описания сознанием человека объективного развития предмета. Никакого различия между «объективной» и «субъективной» диалектикой нет и быть не может: сам предмет «практикует» диалектику, диалектика — это объективный ритм предмета. «В познании душа человека начинает жить "диалектически" лишь потому, что *так живет предмет*; лишь постольку, поскольку сам предмет так живет; лишь так, как это делается в предмете».[57]

Диалектика имеет смысл, только когда сознание растворено в абсолютном предмете, в спекулятивном Понятии; в «конечном» состоянии, будучи оторванным от бытия, сознание мыслит абстрактными, формальными понятиями, для которых диалектический синтез недоступен. «Мышление, не осуществившее спекуля-

[57] *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 115.

тивного "отрешения" и "слияния", неизбежно остается в отвлечении от мыслимого предмета: оно мыслит не *в нем*, а *о нем*, и в этой рассудочной рефлексии не выходит из сферы рассудка и его формальных законов. Для того чтобы узреть смысловые реальности и убедиться в их диалектической природе, необходимо зажить спекулятивным Понятием и предоставить свои душевные силы во власть его самозаконного процесса».[58]

Наличие диалектического процесса в спекулятивном Понятии делает невозможным сведение его содержания к чистому логическому смыслу. Чистые логические смыслы абсолютно однозначны и совершенно несовместимы друг с другом, находясь по отношению друг к другу в контрадикторной, взаимоисключающей противоположности. Спекулятивное Понятие, в отличие от чистых смыслов, есть подлинная *реальность*, истинная *жизнь*; противоположности в спекулятивном Понятии всегда обладают живым, реальным единством. Диалектический процесс есть живой процесс дифференциации бытия, выявления в нем живых единичностей и одновременно — процесс синтезирования, объединения этих единичностей в божественную целокупность.

В результате диалектического процесса божественное бытие (абсолютный Предмет, спекулятивное Понятие) приходит в состояние *спекулятивной конкретности*. Самым существенным оказывается не выявление различий, относительных противоположностей, но их синтез, слияние в органическое единство. Это органическое единство многообразных определений и составляет смысл конкретности. Ильин отмечает, что процесс синтеза противоположностей Гегель описывает не только в чисто логических и онтологических терминах,

[58] Там же. С. 128.

но и в терминах *этических*; например, он говорит об обмене «спекулятивными дарами» между противоположностями, обособившимися внутри спекулятивного понятия. Значение диалектики для Гегеля далеко не ограничивалось тем, что она давала метод описания развития бытия, тем более он не мог рассматривать ее как субъективную «игру понятиями». «То, — пишет Ильин, — что усматривалось им в мысли как "негативное", поднимало его мыслящий дух на высоту *трагического* опыта и давало ему чувство приобщенности к *космическому страданию*».[59]

Конечная стадия диалектической конкретизации — это состояние *абсолютной конкретности*, здесь в спекулятивном Понятии выявлено все содержание и Понятие переходит в состояние *тотальности*, абсолютной органической цельности, в котором каждая часть (единичное) взаимосвязана с каждой другой частью и с целым (всеобщим): «Связь конкретных частей друг с другом есть связь творческого *взаимопитания*».[60]

Конкретность как полнота самопроявления спекулятивного Понятия есть предельно полное выражение сущности Бога, не имеющего ничего вне себя, выявившего в себе все свое бесконечное содержание. В этом смысле противостояние абстрактного и спекулятивного мышления у Ильина трактуется как противостояние человеческого, конечного мышления и божественного бытия, которое, однако, доступно человеку и составляет внутреннюю основу человеческого мышления. В своей сущности конечное человеческое сознание и есть то «единичное», которое входит во всеобщее, сохраняя свою личную индивидуальность. Более того,

---

[59] Там же. С. 113.
[60] Там же. С. 152.

только через растворение в божественном бытии оно и получает настоящую конкретность, индивидуальность в рамках абсолютной конкретности Бога. Тем самым в концепции гегелевского спекулятивного Понятия Ильин находит основу для разрешения волновавшей его проблемы согласования двух планов человеческого бытия: индивидуальности человека и его единства с другими и с Богом.

Отметим, что в своей интерпретации гегелевского понятия конкретности и взаимосвязи единичного и всеобщего Ильин очень близок к американскому философу Джосайе Ройсу — одному из родоначальников персонализма в западной философии. Совпадение взглядов американского и русского философов настолько значительно, что наталкивает на предположение о возможном влиянии идей Ройса на Ильина. Два тома главного труда Ройса «Мир и индивидуум», в котором важное место занимает персоналистская трактовка гегельянства, были опубликованы в 1899 и 1901 годах. Не вызывает сомнения, что Ильин, занимаясь гегелевской философией, познакомился и с работами Ройса, которые могли оказать определенное воздействие на формирование персоналистской тенденции в его философии.[61]

Представление о диалектическом процессе самоконкретизации спекулятивного Понятия ведет к признанию Бога *вовлеченным в процесс развития*. Правда, содержание, которому предстоит выявиться, не приходит откуда-то извне, оно потенциально задано в самом

[61] Дополнительный аргумент в пользу этого предположения дает сравнение названий важнейших работ двух философов: «Религиозный смысл философии» и «Аксиомы религиозного опыта» у Ильина и «Религиозный аспект философии» (1855) и «Источники религиозного постижения» (1912) у Ройса.

Понятии. Кроме того, указанный процесс метафизически завершен в себе, не носит временно́го характера, временна́я характеристика присуща только нашему конечному, абстрактному познанию этого процесса. Тем не менее именно здесь впервые четко обозначается отличие гегелевского Бога от традиционного понимания Бога в христианстве. Этот момент в представлениях Гегеля точно подметил Вл. Соловьев, и, пожалуй, это единственное место в его критике гегелевской философии, которое можно признать достаточно обоснованным.[62] Вовлеченность Бога в процесс развития предполагает, что в нем есть менее совершенные и более совершенные состояния; этот факт подчеркивается Ильиным с помощью введенного им различия (которого нет в явном виде у Гегеля) между *абстрактно-спекулятивным* и *конкретно-спекулятивным*. Абстрактно-спекулятивное Понятие — это Понятие, еще не выявившее в себе с помощью диалектического процесса все свое содержание. Конкретно-спекулятивное — это окончательное, «высшее» состояние Понятия, Бога. Сам процесс выявления содержания, процесс перехода от абстрактно-спекулятивного к конкретно-спекулятивному составляет предмет гегелевской Логики.

В целом возникающая здесь концепция Бога дает достаточно последовательное развертывание принципов пантеизма. Однако если бы Гегель считал ее безусловно истинной и способной объяснить мир и наше положение в нем, он никогда не создал бы свою великую систему. Согласно Ильину, указанная концепция не удовлетворяла Гегеля в силу явного расхождения с тем, что мы наблюдаем вокруг себя в мире. Если бы мир дейст-

---

[62] См.: *Соловьев В. С.* Гегель (статья из энциклопедического словаря). Соч. Т. 2. С. 439.

вительно был полностью божественным, то все в нем подчинялось бы главному закону божественного бытия — закону спекулятивной конкретности, согласно которому каждая индивидуальная, единичная часть бытия находится в отношении «творческого взаимопитания» с каждой другой частью. Что может быть более далеким от этого идеала, как не разъединенность элементов конкретно-эмпирического бытия в мире, находящая наиболее трагическое воплощение в одиночестве и непонимании людей?

Признание трагической разорванности земного бытия заставляет Гегеля заново ставить вопрос о том, все ли божественно в мире, нет ли в нем каких-то элементов, уклоняющихся от божественной силы, противостоящих ей в своей злой самобытности. Естественно, только положительно ответив на этот вопрос, можно было понять всю сложность и весь трагизм мирового развития. Именно на этот путь и вступает Гегель, причем трудность восприятия его философии связана с тем, что, признавая наличие в мире небожественных составляющих, он продолжает *верить* в конечное преображение мира к полностью божественному состоянию, т. е. пытается спасти концепцию пантеизма. Это оказывается возможным сделать только через внесение еще больших элементов процессуальности в представление о Боге. Гегель как бы заставляет Бога «спуститься» в небожественный мир с тем, чтобы выполнить «героическое задание» — преодолеть разорванность мира и вернуть его к подлинному божественному состоянию. Возникает своеобразная концепция *Божьего пути в мире*, неизбежно ведущая Гегеля, согласно Ильину, к трагической философии *страдающего Бога*.

§ 4. Путь Бога

Если бы замысел пантеизма Гегеля мог быть реализован в его исходной полноте и чистоте, то вся гегелевская философия ограничивалась бы его Логикой. Именно в Логике описывается вневременной процесс развертывания всего богатства содержания Бога, спекулятивного Понятия, в конце которого Понятие достигает абсолютной конкретности и своим божественным составом охватывает все реальное. Как доказывает Ильин, признание наличия в Боге иррациональной составляющей любви необходимо Гегелю для того, чтобы сохранить ценность индивидуальных, единичных элементов, которые с помощью любви сливаются в божественное единство, согласуют свою индивидуальность с пронизывающей их божественной мощью.

Однако указанная иррациональная составляющая спекулятивного Понятия не является единственной иррациональной «силой», действующей в бытии, она должна рассматриваться только как «высшая», «божественная» форма иррациональности, присутствующей в мире. Наряду с ней Гегель вынужден признать существование небожественной, низменной, злой иррациональности, наличие которой приводит не к «любовному слиянию» единичностей, а наоборот, — к их абсолютному разъединению, отпадению от божественной целокупности мира. Действие этой формы иррациональности проявляется в существовании бесконечного многообразия никак не связанных между собой вещей; она же — источник хаоса неконтролируемых страстей, эмоций, волевых устремлений в человеческой душе; наконец, она же — причина одиночества человека, причина зла в человеческих отношениях и в человеческой исто-

рии. Закрывать глаза на этот хаос, раздробленность, зло мира невозможно, *Гегель, в конце концов, признает это.* Но это признание вынуждено бороться с уже упоминавшейся верой в божественность и разумность мира. Согласно Ильину, в развитии своей философской системы Гегель лишь постепенно, шаг за шагом отступает от непреклонности идеала, созданного его верой. Это выражается в том, что внутри гегелевской системы, кажущейся цельной и последовательной, можно выделить несколько существенно различающихся концепций, описывающих отношение Бога и мира. Выявление и анализ этих концепций составляет самую оригинальную часть труда Ильина.

Как уже говорилось, наиболее последовательное проведение принципов пантеизма привело бы Гегеля к концепции *панлогизма*, в которой Логика — наука о диалектическом саморазвитии спекулятивного Понятия — исчерпывала бы собой всю божественную реальность мира. Здесь необходимо подчеркнуть один достаточно тонкий момент. Если бы мир действительно был устроен так, как это утверждается в концепции панлогизма, бессмысленно было бы говорить о Логике как о *науке*, поскольку сам термин «наука» предполагает различие реальности и ее идеального отражения, которое осуществляет субъект научной деятельности. Панлогизм же не признает этого различия, здесь все элементы бытия имеют одну и ту же логическую, божественную природу, поэтому Логика должна быть самим божественным бытием, а не только его «научным отражением». Именно к панлогизму, этому крайнему варианту пантеизма, относилось утверждение Вл. Соловьева о том, что у Гегеля сам человек не что иное, как понятие.[63] Естест-

[63] Там же. С. 189.

венно, Гегель не мог защищать столь нелепую концепцию, с точки зрения которой невозможно обосновать даже факт существования философа и его философского трактата, хоть чем-то отличающихся по своей сущности от самого Бога.[64] Убеждение некоторых исследователей и критиков Гегеля, что панлогизм является главной тенденцией его философии, означает, что они проникли только в самый поверхностный смысл его системы идей.

В варианте панлогизма, собственно, нет проблемы отношения Бога и мира, поскольку невозможно провести никакого, пусть даже чисто иллюзорного, условного различия между ними: все реальное включается в единый процесс конкретизации божественного бытия. Чтобы сама эта проблема возникла, необходимо установить границу, по разные стороны которой процесс конкретизации имел бы различную форму. Для этого Гегель вводит важнейшее понятие своей философии — понятие *инобытия*.

Различная трактовка этого понятия приводит к еще двум вариантам реализации концепции пантеизма, каждый из которых, по мнению Ильина, можно найти в работах Гегеля. Основное их отличие — в степени иррациональной самостоятельности «инобытия», мира по отношению к «логической» чистоте Бога (напомним, что в самом Боге также содержится «божественная иррациональность» любви и жизни, поэтому бытие Бога на является логическим в точном смысле этого слова).

---

[64] Впрочем, тот факт, что у Гегеля был замысел реализации пантеизма в форме панлогизма, доказывают его письма 1799—1800 гг., адресованные Шеллингу, Ильин особо подчеркивает это; см.: *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 476.

Первый из этих вариантов Ильин называет концепцией *панэпистемизма*. Здесь признается наличие инобытия наряду с божественным бытием, однако граница между подлинным божественным бытием и его инобытием оказывается условной, по обе стороны от нее господствует божественная мощь спекулятивного Понятия, не признающая никакого противодействия. «Согласно этому замыслу, — пишет Ильин, — Наука есть живая и абсолютная сущность мира. Это означает, что спекулятивное Понятие, которое и есть сама истинная и абсолютная реальность, имеет помимо научной формы, еще иную, *мировую* форму бытия. Однако в этой осложненной форме мирового бытия *Понятие отнюдь не утрачивает своей сущности и своего спекулятивного способа жизни*».[65] Логическое бытие Понятия и его инобытие отличаются тем, что в первом случае Понятие самосозидает себя через мышление самого себя, а в природной, мировой форме — «только *создает* себя, но еще *не сознает себя* в этом самотворчестве».[66] Происходит некоторое ослабление качества «спекулятивности» по отношению к «мировой форме» Понятия, однако остается главное — понимание спекулятивности как *мышления*.

В результате, различие между логической и мировой формой Понятия оказывается легко преодолимым и концепция пантеизма вновь торжествует. Это преодоление осуществляется в Науке (с большой буквы!). Инобытие Понятия (как и его логическое бытие) есть бытие научной категории, которая выступает в виде «мира» только до тех пор, пока она не достигла мыслящего *само-со-знания*. Переход каждой категории из

[65] Там же. С. 201.
[66] Там же. С. 202.

самодеятельной, но не самосознающей формы в форму и самодеятельную, и самосознающую и есть Наука. У так понимаемой Науки нет конечного субъекта (человека), Науку осуществляет *само Понятие* в своей мировой форме, т. е. здесь практически отсутствует различие между «миром» и наукой о мире: «...мир и наука суть состояния одной и той же *единой и абсолютной самоопределяющейся субстанции: живой и творческой мысли*... Понятие, сложившееся в *спекулятивной науке*, есть истина и сущность одноименного *мирового фрагмента*».[67] Например, первая категория инобытия — это не реальное пространство, а именно *категория* «пустое пространство», которая в Натурфилософии как первом разделе Науки сама осознает себя, переходит в самосознающую форму («освобождает» себя, как пишет Ильин) и тем самым возвращает себя к полностью божественному состоянию. При этом бессмысленно говорить о какой-то «реальности», которую категория «отражает» (как это имеет место для нашей «конечной», человеческой науки), бытие категории и есть вся реальность.

Необходимо помнить, что подобно тому, как спекулятивное Понятие, вообще говоря, не есть просто чистое логическое понятие, но включает в себя иррациональные компоненты любви и жизни, так и научная категория (Понятие в инобытии) не есть только научная, логическая категория, но включает в себя иррациональные компоненты, делающие ее источником и носителем жизни. Вот что об этом пишет Ильин: «Научное Понятие есть не "абстрактное представление", но *живая метафизическая сила*, "невесомый деятель", творящий себя *сначала в виде "мира", а потом в виде*

[67] Там же. С. 203.

"научной категории"... Живое творческое Понятие само заколдовало себя в образе вещи; и само чает освобождения; и само освобождает себя к высшей жизни».[68]

Таким образом в концепции панэпистемизма пантеизм находит себе обоснование через сведение всей мировой реальности к последовательности научных категорий. Наиболее существенное отличие этой концепции от концепции панлогизма заключается в необходимости отказаться от последовательного проведения принципа диалектической конкретизации спекулятивного Понятия. Это связано с введением «катастрофического» акта перехода Идеи в инобытие. Гегелю приходится признать, что, достигнув в логическом развитии абсолютной конкретности (стадии Абсолютной Идеи), спекулятивное Понятие при переходе в инобытие теряет все богатство своего спекулятивного содержания, и первая научная категория Натурфилософии — «пустое пространство» — оказывается предельно бедной, аналогичной первой категории Логики — «бытию».

Однако дальнейшее развитие Науки от Натурфилософии к Философии Духа, а от нее — к Этике, Эстетике и Философии религии — идет все тем же путем спекулятивной конкретизации, при которой каждая новая категория включает содержание всех предшествующих, начиная с категории «пустое пространство». Это означает, что между развитием спекулятивного Понятия в Логике и его же развитием в Науке (в сфере инобытия) есть параллелизм и взаимное соответствие, т. е. последовательность категорий Логики предначертывает будущее развитие Понятия в мировой форме. Всем логическим категориям, начиная от «бытия» и кончая «Абсолютной Идеей», соответствуют категории Науки

[68] Там же. С. 203—204.

— от «пустого пространства» до «Государства», как идеи народа, живущего *«в состоянии философской добродетели»*.[69] Это провиденциальное значение гегелевской Логики, раскрывающееся уже в концепции панэпистемизма, Ильин называет ее религиозным значением. Здесь находит себе наиболее абстрактное философское воплощение древнее религиозное убеждение в предсуществовании вещей до мира в Боге: «...логика есть не что иное, как *первое самораскрытие и самоизложение Бога, совершающееся до создания мира и человека»*.[70]

В случае принятия концепции панэпистемизма необходимо признать, что последовательность научных категорий, развиваемых в Натурфилософии, Философии Духа, Этике, Эстетике и Философии религии, полностью исчерпывает бытие мира, и все, что кажется существующим вне последовательности научных категорий есть *иллюзия*; нет никакого бытия в мире вне бытия соответствующих категорий. Именно в этой концепции наиболее точно реализуется известный гегелевский тезис о тождестве бытия и мышления. Из нее следует также абсолютная завершенность в себе сверхвременного процесса развития Понятия в его мировой форме. Конечным пунктом этого процесса оказывается идея Государства, подразумевающая абсолютное («спекулятивное») слияние единичных субъективных духов в единую всеобщность, в которой отсутствует отчуждение каждого из субъективных духов от всех остальных и от органического целого. Народ, осуществляющий в таком Государстве прекрасное Искусство, создающий абсолютную Религию и поднимающийся до истинной Философии, достигает тем

[69] Там же. С. 191.
[70] Там же. С. 181.

самым конца мирового развития. Еще раз подчеркнем, что в концепции панэпистемизма идея Государства как высшая научная *категория* Философии Духа и есть сущностная реализация этого Государства, поскольку идеальное бытие категории и есть подлинное и единственное бытие мира.

Пантеизм в форме панэпистемизма был главной мечтой Гегеля, реализации которой он посвятил многие свои работы. Смысл этой «мечты» Ильин формулирует в виде следующего тезиса: «*Наука есть сознательно развернувшая себя сущность мирового бытия, и эта сущность есть всеблагая субстанция — Божество*».[71] Однако по мере реализации этого замысла, утверждает Ильин, Гегель все больше убеждался, что он совершенно неадекватно описывает реальное соотношение Бога и мира. В концепции панэпистемизма самостоятельность мира, его самобытность, полностью отрицается, что, конечно, противоречит внутреннему убеждению каждого человека в «основательности» мира. В результате, понимая невозможность полной реализации панэпистемизма без насилия над реальностью, Гегель значительно смягчает требование всеобщей рациональности, спекулятивности, по отношению к земному бытию и делает дальнейшие уступки иррациональному началу. Здесь мы подходим ко второму варианту реализации замысла пантеизма, который можно найти в трудах Гегеля наряду и в конкуренции с концепцией панэпистемизма.

«Веруя» в возможность обоснования пантеизма в форме панэпистемизма, Гегель, как пишет Ильин, «созерцает "конечный мир" не в труднейшем и не в злейшем составе его и *упускает* в разрешении основной

[71] Там же. С. 204.

проблемы *отраву относительности*... Проблема разрешается ценой отречения от "эмпирического мира"».[72] Однако «яд эмпирической относительности», в конце концов, заставил считаться с собой, и Гегель осознал крах своей «мечты». В поздних своих работах он неявно признает, что иррациональная основа эмпирического мира в своей самостоятельности радикально противостоит божественному началу спекулятивного Понятия. Материальный мир нельзя считать простой модификацией божественного бытия. Если и можно защитить пантеизм и представить мир результатом божественного воплощения, то только через признание того, что это воплощение происходит в *иррациональном*, *противобожественном* «материале». Если оказалось невозможным отрицать эмпирическую стихию перед лицом всеобщности Бога, приходится заставить самого Бога «снизойти» до эмпирической стихии, предположить возможность добровольного соединения Бога с ней. В этом соединении Бог должен внутренней силой спекулятивного мышления преодолеть иррациональность мира, поднять мир на уровень спекулятивной (а не эмпирической) конкретности.

Однако признание силы иррационального начала ведет к далеко идущим последствиям для доктрины пантеизма. Переход Понятия в форму мира приводит к его *подчинению* этому началу. «*Мышление*, эта абсолютная сила и власть, *изменяет Понятию*, отпавшему в инобытие. Эта измена наносит жизни Понятия и его строю тяжелый удар: *Идея лишается своей спекулятивной власти.* Новый "элемент" овладевает положением дел; он преодолевает силу Понятия, вовлекает его в вихрь своей дискретной жизни и попирает его стальной

[72] Там же. С. 205.

ритм. С нескрываемой растерянностью и беспомощностью говорит нередко Гегель о той беспомощности и растерянности, в которой внезапно оказывается Понятие».[73] Если в концепции панэпистемизма мир вообще был свободен от «отравы относительности», и перехода от относительного к абсолютному по существу не было, то во втором варианте, наоборот, бытие относительного мира господствует над абсолютным божественным бытием. Здесь оказывается, что не Бог снизошел в мир, чтобы воссиять в нем, а мир восстал на Бога и увлек его в свою бездну: «...*Понятие погибает в созданном им самим хаосе.* И Гегелю предстоит взять на себя роль чародея, спасающего своего ученика от вызванных им к бытию сил непокорного мрака».[74]

В противостоянии и борьбе указанных двух вариантов пантеизма, утверждает Ильин, — главный источник творческих исканий и достижений Гегеля, выразившихся в его зрелых трудах. В этих трудах можно найти обе тенденции: и замысел пантеизма в форме панэпистемизма, в котором ряд Наук, ряд научных категорий исчерпывает реальность и обосновывает ее всецело божественный характер, и признание самобытности эмпирической стихии, воплощаясь в которую, Бог теряет все свое могущество и тонет в бездне иррационального. Как считает Ильин, Гегель так и не смог преодолеть противоречие этих двух тенденций, однако ему удалось в значительной степени сгладить его за счет определенного компромисса. Этот компромисс становится лейтмотивом всех работ Гегеля и определяет внутреннее богатство и цельность его философии. Он связан со все более полным признанием *необходимости иррацио-*

[73] Там же. С. 210.
[74] Там же. С. 214.

нальной стихии для существования самого Бога, и с признанием победы божественной мощи в мире не как однозначно «гарантированной», предначертанной заранее, а как только *возможной, подчиненной условиям эмпирического времени*. Замысел пантеизма при этом приобретает *героический* характер, он предстает как *подвиг* Бога, соединяющегося с *противостоящей* и одновременно *необходимой* ему иррациональной, злой стихией — для восхождения в этой новой форме к подлинно божественному, всеблагому состоянию. Задача эта оказывается столь трудной для Бога, что его путь в мире превращается в «трагедию Божьих страданий», а окончательная победа отодвигается в бесконечную даль исторического времени. Здесь выявляется и центральное положение человека как своеобразного «медиума», через которого осуществляется историческое деяние Бога.

Проследим более подробно основные моменты этого компромиссного варианта пантеизма, изложение которого составляет главную задачу труда Ильина.

На определенном этапе своего развития, считает Ильин, Гегель пришел к убеждению в ценности конкретно-эмпирического (как мы помним, в качестве одной из тенденций философии Гегеля Ильин ранее выделил отрицание конкретно-эмпирического). Это нашло свое выражение в сдвиге интересов Гегеля в сторону эмпирических наук, в которых он увидел основу для последующего осмысления мира в философии. В конечном счете, этот сдвиг ведет Гегеля к смягчению строгости рационализма, «*вводит иррациональную стихию мира в жизнь Божества*».[75] Пантеизм означает теперь возможность такого соединения Бога с иррацио-

[75] Там же. С. 233.

нальной стихией, в котором он не преодолевает и не устраняет эту стихию, а осуществляет ее *преобразование, возвышение* до своей спекулятивной закономерности. Соединившись с иррациональной стихией, Бог уже не может освободиться от нее, но он может в самом этом воплощении выполнить свое «задание» и заставить конкретно-эмпирическое принять божественный облик. И оказывается, что только в таком симбиозе с иррациональным началом могут существовать во всей своей полноте божественные образы мира. В такой значительно ослабленной форме Гегель продолжает верить в концепцию пантеизма, в то, что даже соединение с иррациональным началом не может помешать Богу сделать все мировое бытие разумным и всеблагим.

Здесь, в частности, проясняются смысловые оттенки гегелевских терминов «реальность», «действительность» и «существование». Поскольку в своей чистоте Бог есть спекулятивное Понятие, осуществляющее вневременное логическое развитие, заканчивающееся конкретностью Абсолютной Идеи, именно логическое бытие Понятия есть подлинная *реальность*. Напротив, иррациональная эмпирическая стихия, которая еще не проникнута божественным Понятием, представляет собой чистый хаос, противоположный всему реальному и не могущий претендовать даже на статус существующего (отметим близость такой трактовки эмпирического начала к концепции Платона). Только соединение Понятия с эмпирической стихией приводит к подъему этого хаоса до сферы *существования* и *действительности*. При этом степень действительности отдельных фрагментов мира совпадает со степенью господства Понятия в них. «"Действительно" в мире лишь то, что *властно одержимо Понятием*, т. е., во-первых, целиком те явления, которые *вполне* подчинились его спекуля-

тивному строю и закону, и во-вторых, отчасти все остальные явления, *лишь в том их объеме*, который вовлечен в жизнь спекулятивной стихии».[76] В отличие от действительного *существующее* — это то в мире, что соединилось с Понятием, но еще не прониклось им, еще продолжает «сопротивление» его разумной силе.

Такое понимание категорий реального, действительного и существующего позволяет Ильину дать естественную трактовку гегелевского тезиса «все действительное разумно». Признать все действительное разумным еще не значит признать разумным *весь мир*, «ибо в мире наряду с действительностью есть еще недопросветленное и "непроработанное" Понятием *существование*».[77] Но для Ильина гораздо важнее другое — признание Гегелем действительным *всего разумного*. «Отпускание» Богом себя в инобытие можно было бы понимать в том смысле, что Бог приводит себя в раздвоенное состояние: по-прежнему остается абсолютно совершенным *вне мира* и наряду с этим начинает жить в несовершенном мире (примерно так понимали отношение Бога и мира Н. Кузанский, немецкие мистики, Шеллинг). Ильин отвергает такую интерпретацию гегелевской системы. Замысел пантеизма, реализуемый Гегелем, требует представления о полном растворении Бога во временном бытии мира. «Разум не только имманентен миру, но он присутствует в нем целиком; *все*, что он создал в себе в своем домирном бытии, он отпустил в мир и *внедрил в свое инобытие*».[78] В результате судьба Бога в мире, подверженном времени, оказывается более важной и значимой, чем его довременное развитие в логической форме. Логика остается скрытой

[76] Там же. С. 224.
[77] Там же. С. 225.
[78] Там же. С. 226.

сущностью всего мира и каждого его фрагмента, но временна́я судьба мира отклоняется от строгости логического развития и требует особого рассмотрения и оценки. Именно поэтому с точки зрения Ильина оригинальная концепция Гегеля раскрывается в основном в его поздних работах, посвященных натурфилософии, философии права, философии истории, эстетике и философии религии, каждая из которых описывает особый этап «Божьего пути в мире». Ясно, что в этом случае каждая из наук является *только* наукой и вовсе не совпадает с *бытием* соответствующего фрагмента мира (как это имело место в концепции панэпистемизма); это значит, что тезис о тождестве бытия и мышления не выражает истинных взглядов Гегеля.

Отдельные победы Бога над эмпирической стихией мира Ильин обозначает термином «образы мира». Весь путь Бога в мире при этом складывается в цепь все более и более совершенных «образов мира», выражающих все бóльшую и бóльшую полноту осуществления Бога в эмпирической стихии. Здесь перед Гегелем встает серьезная проблема, разрешая которую, он, согласно Ильину, еще раз радикально переосмысливает сущность спекулятивного Понятия. Дело в том, что различие между двумя метафизическими полюсами мира не позволяет представить себе возможность их объединения без того, чтобы предварительно не сблизить формы их бытия. Это сближение осуществляется, как утверждает Ильин, за счет неявного «депотенцирования», «умаления» спекулятивного, рационального характера Понятия, а также за счет соответствующего «потенцирования», «возвышения» до некоторых признаков спекулятивности иррационального хаоса эмпирической стихии. Поскольку само божественное Понятие осуще-

ствляет добровольное нисхождение в мир, особенно важен первый процесс.

Ильин подмечает принципиальный для понимания гегелевской философии факт: очень часто, обнаруживая в конкретных явлениях в качестве их сущности спекулятивное Понятие, Гегель трактует его совершенно в другом смысле по отношению к исходному замыслу пантеизма. Выясняется, что Идея, «*оставаясь собою*, может утратить целый ряд черт и свойств, характеризующих ее *высшую сущность*, и опуститься в низшие состояния. В этом низведении Идеи ей не приписывается никаких новых свойств; она не обогащается в своем содержании. Напротив, она содержательно *беднеет*; но зато *объем ее господства расширяется*. Оказывается, что власти ее подлежат и такие явления мира, в которых невозможно найти ее *высших* спекулятивных признаков; и тем не менее она "присутствует" в них своею подлинною силою».[79]

В своей логической форме Понятие представляет собой живое «диалектически-органическое самомышление».[80] «Умаление», «обеднение» Понятия, необходимое для возможности его обнаружения в эмпирическом мире, заключается в отказе от отождествления сущности Понятия с *мышлением*. Пытаясь сохранить убеждение в разумности мира, Гегель придает «разуму» более широкий смысл, чем «мышлению». Разумность мира теперь раскрывается не в *рациональности*, а в *телеологичности*.

Вместо «диалектически-органического самомышления» Гегель трактует Понятие, действующее в мире как «органическое самосозидание». «...Понятие в мире не

[79] Там же. С. 228.
[80] Там же. С. 488.

мыслит; оно уже не есть "само себя мыслящее" начало; оно творит себя безмысленно, по крайней мере до самого пробуждения человеческого сознания, а может быть, и после него; это уже не логически-явный смысл, а *естественная, скрытая сила...*»[81] Главной формой проявления спекулятивного Понятия в мире оказывается жизнь, как божественная сила, преобразующая хаос эмпирической стихии, поднимающая его к органической конкретности и, в конце этого процесса, к мышлению человека. В такой замене рационального «логоса» иррациональным «телеосом» Ильин видит возрождение древней традиции гилозоизма, считая, что взгляды Гегеля в этом отношении гораздо ближе к философским воззрениям Аристотеля и Дж. Бруно, чем к классическому рационализму Спинозы.

Выявляя эту тенденцию в философии Гегеля, Ильин еще раз доказывает, что уже в самом гегельянстве содержалась основа для рождения тех многочисленных иррационалистических философских течений конца XIX—начала XX века, которые неизменно начинали свое развитие с критики Гегеля. Особенно близко взгляды Гегеля в интерпретации Ильина оказываются к философии жизни с ее культом иррационального жизненного начала, лежащего в основе мироздания. Как уже отмечалось, впервые попытку обнаружить у Гегеля истоки иррационалистического понимания жизни предпринял Дильтей в работе «История молодого Гегеля». Однако Ильин идет гораздо дальше Дильтея, он находит иррационалистическую тенденцию не только в ранних работах Гегеля, но и в самых известных, зрелых его трудах, всегда считавшихся оплотом рационализма. Исследователей, полагает Ильин, обмануло стремление

[81] Там же.

Гегеля говорить о «логосе» в применении к спекулятивному Понятию даже там, где он сам обнаруживает, по сути, лишь слабые элементы «телеоса». Все писавшие о его философии некритически отнеслись к его необоснованному оптимизму, к его вере в неизменную и всецелую благость и всемогущество Бога, воплотившегося в эмпирический мир, но оставшегося Богом, Разумом, Понятием. В то же время философская честность не позволила Гегелю обойти указанное выше «депотенцирование» Понятия, приводящее его к форме, в которой подлинную победу празднует *иррациональное начало.*

Гегель боится открыто выговорить эту истину, поскольку продолжает верить в то, что через демонстрацию последовательности все более разумных и божественных «образов мира» можно доказать возможность полной реализации благости Бога в мире. Но, утверждает Ильин, на этом пути Гегель терпит последнее и окончательное поражение. Ему открывается трагическая истина о неспособности Бога до конца преодолеть ту стихию хаоса, зла и страданий, которую он сам создал и с которой соединился в героическом подвиге борьбы за восстановление своей божественной власти. Чтобы понять причины «бессилия» Бога перед мировым бытием необходимо проследить всю последовательность «образов мира».

В каждом фрагменте мира происходит непрерывная борьба двух стихий — спекулятивного Понятия и иррационального начала. «Образы мира» отмечают победы высшей стихии на каждом уровне бытия, однако эти победы вовсе не означают, что низшая стихия полностью уничтожена, преодолена; победа Понятия заключается только в *преображении* иррационального начала по закону спекулятивной конкретности, приспособле-

нии этого начала для выражения божественной сущности. В этом смысле «образы мира» выступают в качестве состояний «непримирившейся примеренности», «преходящего успокоения», сменяющихся новой и непрекращающейся борьбой стихий.

Всю цепь «образов мира», отмечающих путь Бога в мире, Ильин называет *космогонией*. Низшая ее точка связана с таким предельным «депотенцированием» Понятия, что его можно характеризовать как «деградацию» в эмпирию. Это приводит Понятие к состоянию пустого пространства, сил тяжести, электричества, магнетизма и т. д. Эти «силы» пронизывают все эмпирические явления, как-то объединяют их, но, по сути, ничего общего не имеют с подлинной спекулятивностью и конкретностью. Низшие формы «депотенцированного» Понятия еще не могут претендовать на статус «мирового образа», поскольку победа всеобщности в данном случае слишком незначительна и не способна существенно преодолеть хаос эмпирии.

«Мировой образ» — это не просто соединение эмпирического и спекулятивного, это такая форма их синтеза, с помощью которой эмпирическое оказывается адекватным выражением, знаком метафизического, спекулятивного содержания. «"Образ" есть не осуществляющаяся, но осуществившаяся сущность: *Бог, принявший инобытие в органический состав своей действительности*».[82] В нем оказывается уже невозможным разделить чисто эмпирическое и чисто метафизическое. В этом, согласно Ильину, заключается значимость «образов» для выражения пути Бога в мире, но и трагедия Бога, поскольку *«действительность Божией жизни на земле подлежит судьбе временных и преходящих вещей*

[82] Там же. С. 239.

и подвержена смертности и концу».[83] Однако другого пути для Бога нет, и он вынужден принять эту судьбу, которую *он сам для себя предначертал.*

В область «мировых образов» мы вступаем только в сфере жизни, где Понятию впервые удается настолько преобразовать эмпирическую стихию, что возникает *организм*, знаменующий победу внутреннего над внешним, целостного, всеобщего над разделенным, хаотическим. Дальнейшее развитие спекулятивной конкретности приводит к еще большей «органичности» следующего «образа»: это человек как душевно-телесное единство. Затем путь Бога связан с *духовным восхождением* человека, преодолением всего противодуховного в нем. Главным моментом в этом восхождении оказывается переход от отдельных, независимых личностей к их духовному единству.

«Мировой образ», представляемый человеком, обладает тем недостатком, что здесь спекулятивная сущность Бога проявляется в предельно *ограниченной, конечной* форме человеческой индивидуальности. Для реализации всеобщности, характеризующей бытие Бога, необходимо преодолеть эту ограниченность. Это осуществляется в сфере нравственности, развитие которой приводит к следующему «мировому образу» — государству. «Сущность государства состоит именно в том, что множество самостоятельных и разъединенных с виду человеческих монад ведет единую, сращенную жизнь... государство божественно, как действительность Бога в человеческой совместности».[84]

Государство как «мировой образ» осуществляет подлинную всеобщность Идеи, Духа в материальной сфере

---

[83] Там же.

[84] Там же. С. 242, 243.

совместной жизни людей. Но путь Бога на этом не заканчивается, наоборот, здесь начинается последняя фаза его мирового развития, которая должна окончиться его победой. Это связано прежде всего с раскрытием объективным Духом себя в творениях *искусства*. В искусстве «"внутреннее" уже не стремится высвободиться из "внешнего", так как это имеет место в жизни организма, человека и государства, но зреет *замкнуто*, самозаконно, и лишь затем свободно выходит в сферу инобытия, чтобы явить состоявшееся откровение».[85] На этом уровне впервые осуществляется подлинное «примирение» между Понятием и иррациональной стихией. Однако в этом же состоит и недостаток искусства, поскольку здесь Бог живет не в своей собственной, спекулятивной сфере. Поэтому вслед за искусством идет еще один и уже высший «мировой образ» — религия, основанная на откровении.

В религии Бог не просто соединяется с иррациональной, чувственной стихией человеческой души, он господствует над ней, выявляя независимую от нее сущность: «...в религии откровения субъективное и неразумное чувствование приемлет в себя *подлинную силу Божию*... Бог есть субъект, открывающий себя; и Бог есть субъект, воспринимающий *под видом человеческого существа* свое откровение. Откровение есть *Божие самопознание*, т. е. *сознание им себя в человеческой душе*».[86] Такое сознание Богом себя в человеческой душе было осуществлено в жизни Христа и стало смыслом христианской религии. Дух, снизошедший в мир и соединившийся с эмпирической стихией, преодолел неразумие и косность мира и, наконец, в человеческой душе

[85] Там же. С. 244.
[86] Там же. С. 248, 249.

сумел раскрыть свое подлинное божественное содержание себе самому и тем самым поднялся к истине.

И уже над самой религией, уже не как «мировой образ», а как чистая, подлинная жизнь Бога, вне преображенной, побежденной эмпирической стихии, возвышается *философия*. В ней выявляется *истина* религиозного откровения как сама жизнь Бога в сфере чистой мысли, полностью освобожденной от эмпирического материала.

Здесь мы подходим к ключевому моменту в интерпретации гегелевской философии Ильиным. Казалось бы, все изложенное им подводит к выводу, что Гегелю удалось достичь своей цели — обосновать возможность победы божественной сущности в мире даже после соединения Бога с иррациональной стихией. Более того, тут проясняется новый момент: Гегель уверен в том, что сращение с иррациональной стихией приводит к более полной реализации Идеи. «Иррациональная стихия является *необходимым* для Духа и обогащающим его ингредиентом: *реализация Духа состоит в постепенном усвоении ее, в сращении, побеждающем ее беззаконие, но приемлющем ее качество*».[87] Правда, при этом бытие Абсолюта приобретает явно выраженный оттенок историзма, связанный с его развертыванием в последовательности «образов мира», однако этот историзм с самого начала был заложен в логическом развитии Понятия, и, кроме того, он все еще носит сверхвременной, метафизический характер, повествует о «теогоническом процессе в космосе».

Главный недостаток изложенной схемы оказывается не в этом «историзме». Ильин последовательно и однозначно доказывает (этому посвящен второй том его

[87] Там же. С. 251.

труда), что намеченная схема так и осталась *схемой*; при ее разработке на конкретном материале Гегель сталкивается с такими трудностями, которые заставляют его *неявно* признать ее несостоятельность. Именно на этой стадии своего исследования Ильин находит у Гегеля совершенно неортодоксальную идею «страдающего Бога» — идею Бога, создавшего своей волей иррациональную, злую стихию, которую он оказывается не в силах преодолеть.

§ 5. Трагедия Божьих страданий. Кризис теодицеи

«Мировые образы» описывают цепь побед Бога в мире, поэтому они должны быть не просто теоретическими представлениями, они должны быть реальными формами самого мира. При этом каждый «образ» является центром для всей совокупности связанных с ним «явлений». «Образ» — это высшая форма соединения божественного Понятия с иррациональной стихией, однако борьба двух стихий идет непрерывно, и победа высшей из них — только момент в этой борьбе; все фрагменты мира, в которых высшая стихия еще не достигла полного господства, Ильин определяет как «явления», подчиненные соответствующему «образу». Так, помимо совершенных организмов в природе существуют и ущербные, болезненные; помимо совершенных человеческих душ, подчинивших телесные потребности духовным, существуют порочные натуры, не достигшие победы высшего начала; помимо государства как «мирового образа», в котором осуществлено спекулятивное слияние отдельных индивидов во всеобщий народный Дух, есть ущербные государства, не достиг-

шие цельности; помимо истинной религии откровения существуют религии, не дошедшие до подлинного открытия Бога.

Все это приводит с точки зрения Ильина к тому, что пантеизм гегелевской философии приобретает значительный оттенок динамизма, процессуальности. Значение «образов» именно в том, что они составляют «опору» для господства божественной сущности в мире. Пусть «вокруг» каждого из них бушует борьба между высшей и низшей стихиями, существование «образа» предопределяет результат этой борьбы в пользу высшей стихии. Сама возможность «неподчинения», относительного триумфа иррационального начала оказывается иллюзией, добровольным отступлением Бога, необходимым ему для того, чтобы с еще большей силой продемонстрировать свое господство в мире.

И вот, как доказывает Ильин, Гегель вынужден признать, что даже эта интерпретация концепции пантеизма, предельно ослабленная, допускающая уклонения от совершенства и божественности, оказывается нереальной, противоречит положению дел в мироздании. Это связано с тем, что некоторые «мировые образы» *неосуществимы*: на определенном этапе своей борьбы Бог не может преодолеть до конца раздробленность, иррациональность низшего начала, и на месте «образа», от которого можно было бы подниматься к новым победам, возникает ряд ущербных «явлений», задающих предел распространению Божьей власти в мире.

Этот предел обусловлен конечностью человека. В соответствии с исходным замыслом Гегеля ограниченность человеческого духа должна преодолеваться в Государстве как «мировом образе», как реальном осуществлении спекулятивного единства индивидуальных человеческих духов в объективном Духе, который на

следующем этапе окончательно преобразует низшее начало в Искусстве и открывается себе самому в своей божественной сущности в Религии и Философии. Однако непредвзятый подход к реальным, историческим государствам показывает, что все они реализуют в себе не «мировой образ», а «явление», «имеющее характер компромисса: *государство как ограниченная во всех отношениях земная жизнь народа*».[88] Чтобы продемонстрировать, с какой неизбежностью Гегель приходит к признанию указанного предела, Ильин доказывает, что даже гегелевское «абсолютное государство» не выходит за рамки явления!

Подлинное *Абсолютное* Государство как «мировой образ» должно представлять собой реальное тождество душ всех людей: «...общество людей как "образ" нравственного организма, осуществляется только через *целостное преодоление эмпирической стихии* чувственного разъединения, свойственной земному существованию людей».[89] Такое Государство принципиально отличалось бы от всех известных нам государств. Оно напоминало бы безвластный анархический союз, «в котором властвование заменится разъясняющим преподаванием добра, мгновенно воспринимаемого и добровольно осуществляемого; вернее, что и такое преподавание будет излишним».[90]

Очевидно, Гегель не мог утверждать, что существовавшие в истории государства хотя бы в малейшей степени приближались к такому идеальному состоянию. Поэтому при изображении своего «абсолютного государства» он ориентируется не на этот идеал, а на ре-

---

[88] Там же. С. 443.

[89] Там же. С. 444.

[90] Там же. С. 445. Отметим, что в возможность реализации такого идеала на земле верил Вл. Соловьев.

альные государства, явный недостаток которых связан с тем, что они носят *правовой*, а не нравственный характер (основаны на принципе власти). Это наглядно демонстрирует, что эмпирическая стихия продолжает господствовать в жизни людей, приводит к их разъединенности в обществе. Власть и есть чисто внешний, неизбежный в условиях такой эмпирической разъединенности, способ единения людей в государстве.

Гегель находит «дефекты» доброй воли граждан, препятствующие их нравственному слиянию в абсолютное единство народного Духа, на всех уровнях общественного бытия. Это и наличие преступлений, и своекорыстие, и нравственная незрелость целых сословий (крестьянство и буржуазия), и многое другое. Каждый такой «дефект» требует для своего исправления *внешней*, публично-правовой силы, принуждающей граждан хотя бы к видимости единства (суды, полиция, цензура, политические и правовые ограничения для низших сословий и т. д.). В результате целостность и конкретность реальных государств оказываются принципиально неполными; *«спекулятивная сращенность людей оказывается нецельной*, т. е. охватывает *не всех людей* и включает *не все* их переживания, интересы и влечения».[91] Это и означает, что государство не достигает состояния «мирового образа», эмпирическая стихия одерживает в нем победу над спекулятивным Понятием, Богом.

Ильин считает, что особенно наглядно признание торжества эмпирической стихии проявляется в гегелевском учении о международном праве, об отношениях между государствами. Если в рамках отдельного государства с помощью внешних, насильственных мер все

[91] Там же. С. 251—252.

же удается создать хотя бы видимость органической целостности, хотя бы частично преодолеть принципиальную конечность, ограниченность существования отдельных граждан, то в отношениях между государствами невозможно достичь даже этого, невозможно создать даже видимость духовной целостности. Согласно Гегелю, каждый «политически организованный» народ противостоит другому в порядке эмпирического существования, только как *ограниченный* народный дух, видит в другом только свое инобытие; отношение государств сводится к борьбе за «признание», подобной той, в которую на определенном этапе развития Духа вступают отдельные индивиды. Однако, если встреча индивидов кончается все-таки духовной победой: «люди научаются творить свою свободу через тождество и свое тождество через свободу»,[92] т. е. достигается частичное духовное единение людей; то встреча государств, народных духов оканчивается открытой неудачей. Гегель полностью отрицает возможность достижения хотя бы частичного единения народных духов в более общей духовной целостности и тем более — единения всех их в рамках единого мирового Духа.

В результате выясняется, что Бог способен реализовать себя в истории только в виде отдельных, ограниченных, противостоящих друг другу народных духов. «"*Божественный Дух*", прежде чем открыться художнику, вдохновенному священнику и философу, осуществляет себя в виде *ограниченного "народного духа"*, противостоящего другим столь же ограниченным "народным духам". И, если у каждого народа *свое особенное* "высшее благо" и *свой особенный* закон поведения, то у него, естественно, возникает *свое, особое* искусство, свое

[92] Там же. С. 454.

отдельное Божество и своя, особая *истина*».[93] Возникает своеобразная теория национального «атомизма», признающая войну неизбежным средством разрешения конфликтов между отдельными народами. Напомним, что эта сторона гегелевского идеализма уже использовалась Ильиным в работе «Духовный смысл войны» для обоснования понятия «духовно-оборонительной войны» (см. главу 1). В дальнейшем она же послужит идейным фундаментом для формирования концепции «духовного национализма», которая особенно активно разрабатывалась Ильиным в философских и публицистических работах позднего периода творчества (подробнее см. в главе 5).

После отказа от идеи всемирного единения государств Гегель пытается наметить еще одну возможность преодоления раздробленности и ограниченности национальных духов. Он надеется показать, что в наполняющем историю хаосе подъемов и падений народов и государств существует определенная *временна́я, историческая логика*, которая и выражает постепенное расширение сферы господства мирового Духа, проявляющегося то в одном, то в другом народном духе. В этом случае удалось бы частично сохранить идею пантеизма за счет окончательного и полного подчинения Бога потоку эмпирического времени. Эту самую последнюю, «ущербную» форму пантеизма Гегель пытается реализовать в философии истории. Здесь, согласно Ильину, гегелевский замысел терпит окончательное, бесповоротное поражение.

Для реализации «исторической» формы пантеизма необходимо доказать, что все конкретно-эмпирические события в истории человечества обладали скрытой

[93] Там же. С. 455.

разумностью и необходимостью, которую можно выявить при внимательном историческом исследовании. Все в человеческой истории необходимо рассматривать как достояние божественного Духа, который, воплощаясь в эмпирическую материю, сохраняет по закону спекулятивной конкретности все проявления истории, кажущиеся на первый взгляд бессмысленными и бесследно исчезающими. В этом смысле философия истории должна развертываться как теодицея, оправдание Бога за всё страдание и зло, творимое и переживаемое человеком в истории.[94]

И вот, этот план также оказывается невыполнимым. Совершенно невозможно оправдать, представить хоть в какой-то степени разумными и необходимыми бесчисленные иррациональные элементы истории: кровавые войны, переселение и гибель народов, стихийные бедствия, дикие нравы и верования и т. п. Приходится с неизбежностью признать, «что в истории человечества кроме "разумности" обнаруживается еще *стихийное неразумие и противоразумие*, или, в лучшем случае, что *Разум ведет противоразумную жизнь не только в "природе", но и в жизни человечества*».[95] Здесь Гегель идет на последний компромисс, пытаясь спасти видимость победы Духа. Признавая обилие неразумного в истории, Гегель отказывается рассматривать ее неразумные элементы и ограничивает путь Бога отдельными «избранными» народами и отдельными «избранными» личностями.

Однако при этом оказывается недостижимой главная цель божественного воплощения — достижение органической, спекулятивной конкретности и цельно-

[94] См.: там же. С. 461.
[95] Там же. С. 462.

сти исторического процесса. Даже отдельные воплощения Бога в «избранные» народы не складываются в целое, не сохраняются в истории, а исчезают в ее иррациональном хаосе. «Перед лицом мирового духа, творящего над ними свой "суд", народы проходят последовательно, подобно галерее образов, или же собираются в круг возле его трона наподобие некоего пантеона. Но этот пантеон не есть уже *конкретная тотальность содержательно ассимилированных органов*; он остается простым "собранием", а участники его сохраняют характер "суверенных субстанций", неспособных к самоотверженному духовному сращению».[96] В результате полная реализация, полная победа божественной сущности в истории оказывается или вовсе невозможной, или отодвигается в «дурную» бесконечность эмпирического времени. История оказывается ареной непрерывной борьбы двух стихий, причем результат этой борьбы *не предрешен, не ясен.*

Последний вывод является естественным итогом размышлений Ильина над гегелевской системой; однако сам Гегель несмотря на всю открывшуюся ему иррациональность истории продолжает на словах утверждать возможность победы божественного Духа в мире. Более того, он даже пытается представить современное ему прусское государство как «окончательную» реализацию Бога в истории, а свою философию — как подлинное откровение Бога самому себе. Но это обусловлено исходной установкой Гегеля; для него нет иного выхода, кроме как верить в реальность пантеизма: в противном случае все его мировоззрение оказалось бы под угрозой.

---

[96] Там же. С. 466.

Фактически, на этой стадии своего исследования Ильин отходит от непосредственного следования логике гегелевских идей и, творчески развивая и домысливая их, приходит к таким выводам, с которыми сам Гегель вряд ли согласился бы. По мнению Ильина, развитие гегелевской философии истории приводит к неизбежному выводу о том, что для воплощения божественного Духа в эмпирическом мире положен непреодолимый предел. Чисто феноменологически этот предел обусловлен несовершенством, ущербностью государства, недостижимостью абсолютного нравственного слияния конечных человеческих духов. «Этот "предел", — пишет Ильин, — устанавливается самою *формою* человеческого существования, тем *способом жизни*, который присущ *человеку как таковому*: множество пространственно и временно разъединенных, телесно-душевных, эмпирических монад, сокровенно носящих в себе божественное начало и не умеющих освободить его в себе и себя в нем до конца, — это множество по истине имеет в самом себе предел своего спекулятивного вознесения».[97] Но так как само существование человека обусловлено божественным Духом, «"предел человека" есть нечто большее, чем *его* предел или *его* "грех": это есть *предел самого Божества*, придавшего себе человеческий образ и антропоморфный способ существования».[98] Здесь Ильин развертывает оригинальную концепцию Бога, которая, по сути, и является итогом его анализа гегелевской философии.

Само признание наличия в мире двух стихий — божественной, духовной и эмпирической, иррациональной — еще не ведет к дуализму, если признать

[97] Там же. С. 468.
[98] Там же.

вторую стихию в определенной степени «необходимой» для воплощения божественной сущности. Именно так и трактует Ильин гегелевскую концепцию перехода Идеи в инобытие. Бог сам создает низшую стихию для того, чтобы иметь «материал» для своего более полного *бытия*. Но, соединившись с низшей стихией, Бог не в состоянии преодолеть свое собственное творение, и его судьбой становится бесконечно продолжающаяся борьба с этой стихией. Почему же эмпирический мир оказывается способным противостоять своему создателю? Это возможно в силу того, что «в самой *сущности Божества* скрывается нечто такое, что превращает *путь Божий* в тропу непобеждающего страдания и что налагает печать безвыходности на *человеческую жизнь* и *ее смысл*»; в результате «*поэма Божия пути* есть по существу *трагедия Божиих страданий*».[99] Бог оказывается страдающим Богом, страдание есть его главное качество, связанное с разорванностью его сущности. Эта разорванность, конечно, не может быть рационально осмысленна и объяснена, она остается непостижимым источником всего богатства и сложности мира, источником хаоса, зла и страдания в нем. Хотя Ильин отказывается признать саму эту непостижимую разорванность божественной сущности как зло, заложенное в Боге, он тем не менее утверждает, что «*потенция потенции зла* скрывается уже в самой до-мирной и чистой природе Божества... В ней-то и заложена вся грядущая судьба Божества — и отпадение от себя, и раздвоение, и долгий путь спекулятивных страданий, и "крест действительности", и новое обретение себя в объективно-созерцательной философии. Путь Божий в мире есть путь побеждающего страдания: ибо, если и всё в мире

[99] Там же. С. 469, 476.

есть Бог, *то не всё в мире и в Боге божественно*; отсюда страдание в мире и необходимость победы: ибо всякое страдание есть страдание самого Божества, побеждающего самим страданием своим. Но победа эта трагически растягивается и отходит в бесконечность».[100]

Явное противоречие в выводах Ильина — в одном случае он говорит о *непобеждающем* страдании, а в другом — о *побеждающем* страдании Бога — объясняется как раз тем, что победа божественной сущности в мире, если и возможна, носит чисто исторический характер и «отходит в бесконечность». Страдание является «побеждающим», поскольку только через него Бог реализует себя в мире, но оно же является «непобеждающим», так как любой итог страдания всегда относителен и ведет не к успокоению и гармонии, а к новому страданию и новой борьбе.

Эти выводы, обнаруживающие под внешним покровом рационализма гегелевской философии ясное понимание иррациональности бытия мира и человека, заставляют решать принципиально важную проблему: насколько они соответствуют позиции самого Ильина, являются ли эти идеи формальным «домысливанием» гегелевских принципов или их творческим развитием, связанным с глубокими убеждениями автора. Сложность этого вопроса в немалой степени обусловлена тем, что в своем дальнейшем творчестве Ильин однозначно отверг некоторые из важнейших положений своей работы о Гегеле. В этой связи возникает соблазн объявить все неортодоксальные мысли, высказанные в книге, принадлежащими не Ильину, а Гегелю, и тем самым отвести от Ильина обвинения в «антихристиан-

[100] Там же. С. 498—499.

стве», которые позже предъявляли ему Н. Бердяев и его сторонники (В. Зеньковский, З. Гиппиус, В. Чернов).

Однако принятие такой точки зрения означало бы полное непонимание главного «нерва» философской концепции Ильина — идеи философского акта. Философия, будучи высшей формой «духовного делания», может иметь значение только как выражение истинного содержания своего предмета. Утверждение о «понимании», «усвоении» ложной философии есть нонсенс, абсурд. Ложная философия, не соответствующая высшей истине о мире, не находящая отражения в жизненных ориентирах людей, вообще не может называться философией и неизбежно умирает вместе со своим незадачливым творцом. Поэтому историк философии, согласно Ильину, может видеть в каждой философской системе только непреходящее, вечное, то, что соответствует его собственным убеждениям. Философия, по праву носящая свое имя, может быть неполной, ограниченной, но не может быть ложной.

Поэтому мы считаем бесспорным тот факт, что основные выводы, которые Ильин делает в своей работе о Гегеле, являются *его* выводами, *его* убеждениями. Представлять их как идеи Гегеля, которые Ильин выявляет только для того, чтобы затем отвергнуть, нелепо, поскольку этих идей нет у самого Гегеля; они могли появиться только в результате самостоятельного творческого приятия гегелевской системы и переосмысливания ее на основании философского, исторического, экзистенциального опыта человечества, накопленного после Гегеля и позволившего увидеть в мировоззрении Гегеля предвосхищение мировоззрения XX в.

И идея «страдающего Бога», в своей сущности несущего «потенцию потенции зла», и оригинальная переработка концепции пантеизма и многое другое из

того, что находит Ильин в философии Гегеля, несомненно отражает убеждения человека начала XX в., переживающего исторический перелом и предчувствующего трагическое будущее человечества. Тот факт, что в своих поздних трудах Ильин фактически отрекся от этих идей и попытался представить свою философию как «чисто христианскую», «чисто православную», говорит лишь о сложности судьбы философа, отражает его личную творческую и жизненную трагедию. Задача исследователя в том и состоит, чтобы за убеждениями и заблуждениями творца, за его целеустремленностью и скрываемыми слабостями увидеть живой ритм борющегося духа, цельного как в своих высших духовных свершениях, так и в своих слабостях и падениях. По отношению к Ильину это тем более важно, что единство философского творчества и жизни составляло краеугольный камень его мировоззрения и накладывало отпечаток и на его философию, и на его жизненную судьбу. В дальнейшем мы еще вернемся к этой теме.

§ 6. Исследование Ильина о Гегеле в контексте европейской философии XX века

Заканчивая анализ гегелеведческой работы Ильина, еще раз подчеркнем, что Ильин оказался первым крупным представителем неогегельянства, который увидел в идеях Гегеля предвосхищение экзистенциальной философии XX в. Не составляет труда найти доказательства явной преемственности развиваемых Ильиным идей по отношению к тому направлению европейской философии, основателями которого считаются Кьеркегор, Ницше и Достоевский.

О внутренней связи идей Ильина с экзистенциальной философией Кьеркегора уже говорилось выше. Применяя во втором томе своего исследования для характеристики сущности человека понятия «свобода», «страдание», «смерть», «борьба», Ильин еще больше приближается к концепции человека у Кьеркегора, использовавшего для характеристики подлинной сущности человека понятия «отчаяния» и «страха», видевшего специфику существования человека в его обращенности «лицом к смерти». При этом в интерпретации Ильина Гегель оказывается бóльшим «экзистенциалистом», чем Кьеркегор! У последнего конечность, ограниченность — удел человека, восходящего к Богу, но сам Бог понимается достаточно традиционно — как высшая целостность и высшее благо. Человек должен «отчаяться», осознать свою фундаментальную конечность, но в этом же «отчаянии» ему открывается путь к Богу, т. е. путь к снятию своей конечности, растворения в высшей сущности. В развиваемой Ильиным концепции судьба человека гораздо трагичнее, поскольку его трагедия неизбывна, не снимается через растворение в Боге; она оказывается *трагедией самого Бога.* Преодоление конечности и уход от страдания невозможны ни для человека, ни для Бога. Их судьбы навеки спаяны, более того, только от человека зависит, насколько будет реализована в мире божественная сущность. Вся жизнь человека — это борьба и страдание, но ответственность, которая связана с этой борьбой и с этим страданием, такова, что делает человека центром мировой трагедии, приводит к тому, что каждый его поступок приобретает космическое значение, определяет судьбу всего мира.

Идея несовершенного Бога, судьба которого оказывается в руках человека, заставляет вспомнить Ницше,

возвестившего миру о «смерти Бога». У Ницше человек вынужден существовать в мире, который *предполагает* Бога, который создан «в расчете» на господство благого и всеобщего Абсолюта, но в котором обнаруживается *отсутствие* Бога. Человек, созданный по образу и подобию Бога, предназначенный к тому, чтобы выполнять волю Бога и реализовывать его замысел в мире, *вынужден* принять на себя ответственность Бога и заняться тем делом, которое по плечу только самому Богу.

Но совершенно то же самое утверждает и Ильин. Тот факт, что в его концепции Бог не «умер», а только бессилен перед противоречиями, спрятанными в его собственной сущности, придает еще больший трагизм существованию человека. В мире, где Бог «умер», человек все же может попытаться быть счастливым и радостным, может попытаться стать господином этого мира; Ницше не избежал в поздние годы соблазна такого решения, и его «сверхчеловек» уже претендует на то, чтобы переделать несовершенный мир, преодолеть его противоречия и стать новым абсолютом в нем. В концепции Ильина судьба человека гораздо безысходнее. Здесь нет простых решений и нет никакого избавления от трагедии существования; центральное положение человека в мире связано с тем, что все противоречия и конфликты бытия находят в нем свое окончательное воплощение, в человеке сходятся в решающей битве божественное, благое начало и начало зла и материального хаоса.

О степени влияния Кьеркегора и Ницше на Ильина можно говорить только в гипотетическом плане, влияние же Достоевского, вне всяких сомнений, было непосредственным и очень существенным для формирования ключевых положений философии Ильина. Хотя

его имя не очень часто упоминается на страницах философских сочинений Ильина, эти упоминания не оставляют сомнения в том, насколько высоко оценивает Ильин значение Достоевского для развития русской духовной культуры. Достоевский первым поставил под вопрос традиционное понимание соотношения Бога и 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*».[101]

Ильин стал первым, кто четко обозначил значение гегелевского наследия для философии XX в. В его труде можно обнаружить почти все новые идеи, которые чуть позже, в 20—30-е годы оказались в центре философских дискуссий и определили своеобразие новых философских направлений. О внутреннем параллелизме в развитии идей Ильина и Хайдеггера уже говорилось. Не менее наглядные совпадения ключевых принципов можно найти и при анализе воззрений других

[101] *Ильин И. А.* Музыка Метнера // Русский колокол. 1929. № 7. С. 14.

известных современников Ильина. Прежде всего в этом контексте необходимо упомянуть двух крупнейших немецких неогегельянцев — Р. Кронера и Г. Глокнера, главной целью которых в 20-е годы стало доказательство внутреннего иррационализма гегелевской философии. Так, Кронер, почти буквально повторяя мысль Ильина, писал, что Гегель является «величайшим иррационалистом, которого знает история философии».[102] Та же тенденция господствует и в сочинениях Глокнера, который подчеркивал парадоксальный «рационально-иррационалистический» характер мышления Гегеля.[103]

Значительно более радикальное переосмысление гегелевской системы было произведено во французском неогегельянстве, начало которому положила известная работа Ж. Валя «Несчастье сознания в философии Гегеля», впервые опубликованная в 1929 г. В своем труде Валь, помимо традиционного утверждения о внутренней иррациональности философского метода Гегеля, доказывает, что вся его философия вращается вокруг понятия «несчастного сознания», которое описывает неразрешимую трагическую противоречивость конечного бытия человека, восходящую, в конечном счете, к трагической противоречивости сущности самого Бога.[104] При этом, согласно Валю, развитие системы Гегеля протекало исключительно на основе решения религиозных проблем, а формирование гегелевской диалектики было связано с философским переосмыслением евангельских категорий любви и единения в Боге. Все это настолько явно совпадает с тем, что

---

[102] *Kroner R.* Von Kant bis Hegels. Tübingen, 1924. Bd II. S. 271.

[103] *Glockner H.* Hegel. Stuttgart, 1929. Bd I. S. XIV.

[104] *Wahl J.* Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel. Paris, 1951. P. 106.

одиннадцатью годами раньше высказал Ильин, что заставляет предположить возможное влияние его идей на Валя (это предположение убедительно обосновал В. Н. Кузнецов в своей книге о французском неогегельянстве[105]).

Еще более вероятно влияние идей Ильина на другого представителя той же школы — А. Кожева (Кожевникова), осуществившего в 30-е годы интерпретацию философии Гегеля в духе «атеизма» и «антропологизма»; трудно предположить, что, занимаясь Гегелем, Кожев не познакомился с фундаментальным трудом своего бывшего соотечественника. Одна из центральных идей Кожева о том, что в философии Гегеля производится отождествление Бога с земным, конечным существом человека (взятым во всем процессе его исторического развития),[106] заставляет вспомнить ключевой тезис труда Ильина: *«Бог реально действует в человеке и осуществляет себя через человека*; человек есть подлинно "медиум" Бога, скрывающий в себе его могучее и творческое присутствие...»[107] Повторяя мысль Ильина о том, что Гегель впервые осознал фундаментальное значение конечности человеческого бытия, Кожев видит непосредственную зависимость хайдеггеровской трактовки человека (развитой в 1927 г. в книге «Бытие и время») от такой интерпретации гегелевских идей.[108] Практически полностью повторяет Ильина Кожев и в своей интерпретации гегелевской диалекти-

---

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

[106] См.: *Kojève A.* Introduction à la lecture de Hegel. Paris, 1947. P. 198—208.

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

[108] См.: *Kojève A.* Introduction à la lecture de Hegel. P. 527.

ки как «метода», практикуемого самим познаваемым объектом, а также в сближении гегелевского метода с феноменологией Э. Гуссерля.[109] Но в отличие от Ильина, у которого система Гегеля представала как последовательное воплощение единого замысла и который в своем анализе охватывал все работы Гегеля, Кожев утратил целостный подход к гегелевской философии и, акцентируя внимание на «Феноменологии духа», противопоставлял эту работу другим его сочинениям.

Это же характерно и для третьего представителя школы французского неогегельянства — Ж. Ипполита, в своей интерпретации ранних работ Гегеля (вплоть до «Феноменологии духа») сближавшего его с Кьеркегором и осуществлявшего вслед за Валем и Кожевом радикальную «экзистенциализацию» гегельянства.

Идеи французского неогегельянства оказали значительное влияние на формирование еще одной известной философской школы — французского экзистенциализма. Здесь также можно обнаружить поразительные аналогии с идеями, развитыми в работах Ильина (подробнее об этом речь будет идти в следующей главе). Конечно, онтология «атеистического», «богоборческого» экзистенциализма Ж.-П. Сартра и А. Камю весьма далека от тех представлений, которые составили основу концепции «духовной очевидности» Ильина и преломились в его интерпретации философии Гегеля. В данном случае речь идет об этических выводах из соответствующих онтологических систем. У Сартра и Камю исходный тезис об «абсурдности» мира ведет к убеждению в абсолютной ответственности каждого человека за себя и за других людей, ведет к требованию непрестанной борьбы с абсурдностью мира, борьбы, в кото-

[109] См.: *Кузнецов В. Н.* Французское неогегельянство. С. 80—82.

рой человеку не на что и не на кого надеяться, но которая остается единственным способом привнесения смысла и порядка в мир.

Те же самые выводы об абсолютной ответственности каждого за себя, за других людей, за весь мир были естественным итогом книги Ильина о Гегеле. В ней Ильин дает только абстрактное метафизическое обоснование своей этической концепции, однако в дальнейшем она неизбежно должна была переместиться в центр его интересов. Необходимо было более подробно проанализировать смысл той трагической борьбы, которую обречен вести в мире человек, реализуя высший замысел Бога. И поскольку для человека негативное, иррациональное в мире предстает в обличье зла, понять свою судьбу и смысл своей борьбы он может только через осмысление ее как непрерывной и самоотверженной борьбы со злом. Этому посвящена наиболее значительная после труда о Гегеле работа Ильина «О сопротивлении злу силою».

Четвертая глава

ПУТЬ ЧЕЛОВЕКА

Книга «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» подвела итог большому периоду жизни и творчества Ильина. Первые ее главы появились в год начала первой мировой войны в виде журнальных публикаций, а целиком она вышла из печати в начале 1918 г., уже после победы большевиков. В том же 1918 г. на юридическом факультете Московского университета состоялась защита диссертации по теме, обозначенной в названии книги. Достоинства работы Ильина были оценены столь высоко, что ему были присуждены сразу две степени в области государственных (юридических) наук: магистерская и докторская.

Однако академическая карьера уже не могла быть успешно продолжена в условиях нового режима. Нужно было сделать выбор: или замкнуться в своей теоретической сфере, закрыв глаза на острые проблемы исторической реальности, или принять участие в происходящих событиях, рискуя не только карьерой, но и жизнью. Ильин, не колеблясь, выбирает второе и встает на путь активного сопротивления режиму, который представлялся ему олицетворением мирового зла.

Такая жизненная позиция, как уже говорилось, была естественно связана с философским мировоззрением Ильина. Если подлинный философский акт есть одно-

временно подлинный акт жизни, философ не имеет права замыкаться в кабинетной тиши, он обязан быть готовым к борьбе за те ценности, «через которые самая жизнь человеческая получает свой смысл и свое значение».[1]

Революционные события 1917—1918 гг. поставили Ильина перед необходимостью продемонстрировать способность к *поступку*, крайней формой которого должна быть решимость отдать саму жизнь за главные ценности человеческого бытия (вспомним работу «Духовный смысл войны»). Годы, проведенные им в советской России, наглядно показали, что в этом пункте его слова не расходятся с делом. Именно в это время начинается активная публицистическая и политическая деятельность Ильина, позже прославившая его как одного из главных идеологов белого движения. Все происходящее в России он определял как «победу торжествующего зла», причем подчеркивал, что осознание этой «победы» должно вести человека не к безволию и пассивности, а наоборот, к еще большей мобилизации воли для противостояния напору зла. В соответствии с этим Ильин открыто приветствовал вооруженную борьбу против большевиков, которую начали генералы Алексеев и Корнилов. Понятно, что в условиях Москвы 1917—1922 гг. уже это было смелым поступком, а 6 арестов, которым он подвергся в этот период наглядно показывают, насколько непримиримой была его оппозиция официальным властям.

Однако подлинного размаха антибольшевистская деятельность Ильина достигла в эмиграции. Оказавшись в 1922 г. в Берлине и став профессором Русского научного института, Ильин установил контакты с уча-

[1] *Ильин И. А.* Религиозный смысл философии. С. 55.

стниками белого движения, в частности, с представителем Врангеля генерал-лейтенантом А. А. фон Лампе, и начал регулярные выступления в печати в поддержку активной борьбы с советской властью в России. Наибольшую известность ему принесла статья «Белая идея», опубликованная в качестве предисловия к первому сборнику из серии «Белое дело» («Летопись белой борьбы»). Сборник вышел в свет в Берлине в 1926 г., издателем его был упомянутый А. А. фон Лампе.

§ 1. Трагедия истории и задачи человека

Вовлеченность в бурные исторические события привела к значительному смещению акцентов в философском мировоззрении Ильина. Когда в середине 20-х годов он вернулся к философскому творчеству, оказалось, что оно существенно изменилось по сравнению с тем периодом, который закончился в 1918 г. работой о Гегеле. Раньше главным для Ильина было теоретическое осмысление отношения человека к миру и к Богу, причем в этом осмыслении он опирался главным образом на историко-философскую традицию с ее академизмом, логической последовательностью, точность формулировок. Лишь изредка прорывалась подспудная жизненная сила ильинских идей, как это было в работах, посвященных началу первой мировой войны. Однако после произошедших трагических событий невозможно было философствовать в «академическом» стиле. Точность и строгость изложения в значительной степени отступают перед непосредственным интуитивным переживанием хода истории и судьбы человека. Если в предшествующих работах Ильин особое внимание уделял анализу сущности Бога и его «пути» в мире и толь-

ко в связи с этим анализом оценивал положение и задачи человека, то теперь он как бы окончательно спускается на землю и делает центром своей философии роль человека в развертывающейся мировой трагедии. В его творчество в еще большей степени, чем раньше, врывается ветер истории, за абстрактными рассуждениями выростают конкретные проблемы и противоречия, волновавшие эпоху. Все, что Ильин в своей работе о Гегеле говорил о мировой трагедии, об ответственности человека перед другими людьми и перед всем миром, о побеждающем и непобеждающем страдании, теперь превратилось в реалии жизни — жизни самого философа.

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

Оценивая в той же речи недавнюю историю России, Ильин в качестве причины победы большевистской революции называет *«безвольную, пассивную, сентиментальную* мечтательность в государственном деле, кото-

рая имеет своим естественным коррелятом *ожесточившуюся и ослепшую в абстрактных дедукциях противогосударственную волю ко всеобщему ниспровержению*».[2] Истоки этой воли к ниспровержению коренятся в низком уровне правосознания народа и в негативной роли «прогрессивной» интеллигенции. По мнению Ильина, бóльшая часть русской интеллигенции была заражена «противогосударственным нигилизмом», который и сыграл роковую роль. В более поздней статье он повторит этот тезис: «Большевики завладели Россиею именно потому, что русская интеллигенция была сплошь заражена сентиментально-анархическим неприятием государственности».[3] В изображении Ильина все революционное движение в России начиная с Герцена и Чернышевского приобретает зловещие черты и осмысливается только в свете его естественного (как убежден Ильин) итога — октябрьского переворота.

Естественно, что столь неадекватное освещение очень сложной и противоречивой истории русской прогрессистской мысли вряд ли можно считать достаточно правдивым. Ильин, скорее, эмоционально переживает историю в свете современной ему ситуации, чем строго и точно анализирует ее. Субъективность подхода Ильина достаточно наглядно проявляется в неуклонно нарастающей тенденции к идеализации монархической традиции русской государственности (эта тенденция еще не столь заметна в работах 20-х годов, но становится господствующей в последующие годы), а также в стремлении увидеть в этой традиции и в православии единственные источники русской культуры. Своеоб-

[2] *Ильин И. А.* Основные задачи правоведения в России // Русская мысль. 1922. Кн. VIII—XII. С. 187—188.

[3] *Ильин И. А.* О сопротивлении злу (Открытое письмо В. Х. Даватцу) // Новое время. 12 ноября 1926 г. С. 3.

разный черно-белый подход, характерный для многих публицистических работ Ильина, приводит к тому, что он видит в истории России только два полюса: русское самодержавие как идеально-совершенное воплощение народного духа и сатанинское (без малейших исключений) движение революционеров от Герцена до Ленина.

Такой взгляд кажется странным для столь серьезного мыслителя, каким был Ильин, однако необходимо четко осознавать, насколько он был распространен в первой половине XX в. В эту «катастрофическую» эпоху, без сожалений отрекшуюся от идеалов предшествующего, умиротворенно-добропорядочного века, на историческую арену вышли новые классы и социальные группы, привнесшие в общественную жизнь новые традиции и нормы поведения. Либеральная модель социального устройства, казалось бы, раз и навсегда доказавшая свою абсолютную эффективность, претендующая на то, чтобы, наконец, привести человечество к «вечному миру», вдруг оказалась совершенно неспособной противостоять деструктивным тенденциям в обществе, предстала устаревшей, не соответствующей духу новой эпохи. В течении всего нескольких десятилетий классический либерализм оказался безнадежно дискредитированным и уже не имел безусловных оснований ни в правосознании народов, ни в традициях правящих классов, ни в менталитете государственных деятелей. Человек первой половины века мог исповедывать идеалы демократии и свободы, быть терпимым и лояльным, но, пытаясь повлиять на общественные процессы, он был вынужден присоединяться к одному из полюсов «черно-белого» восприятия общественных явлений и использовать соответствующий полярный язык (масса—власть, бедность—богатство, «безудержная» демократия—аристократия, фашизм—коммунизм и

т. п.). Здесь не место для обсуждения причин такого состояния общественного сознания, однако сам этот факт, как нам кажется, не вызывает сомнений, об этом писали многие европейские мыслители.[4]

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

В небольшом авторском предисловии к книге «О сопротивлении злу силою» Ильин говорит о том, что посвящает свою книгу белой армии и ее вождям (об этом же он писал и в предварявшей выход книги в свет речи и статье «Идея Корнилова»[5]). Именно постоянные

---

[4] В качестве примера достаточно назвать две работы, в которых сделана попытка выявить причины указанных особенностей массового сознания XX в., — «Восстание масс» Х. Ортеги-и-Гассета и «Масса и власть» Э. Канетти

[5] *Ильин И. А.* Идея Корнилова // Возрождение. 17 июня 1925 г. С. 1.

контакты с людьми, вставшими на путь вооруженной борьбы с «торжествующим злом» большевизма, подтолкнули Ильина к созданию теоретической концепции, обосновывающей ту борьбу, которую ведет человек в мире. Как пишет Ильин, подлинное и полное решение поставленной им проблемы (проблемы методов и средств борьбы со злом) возможно только для того, кто не закрывает глаза на *«трагическое бремя мироздания»*.[6]

§ 2. Проблема зла

Формальным поводом к написанию книги послужило желание опровергнуть учение Л. Н. Толстого о «непротивлении злу силою».

Впервые свое отношение к толстовству Ильин высказал в статье «Основное нравственное противоречие войны» (1914). В ней же мы находим четкую постановку проблемы, которая стала одной из главных в книге «О сопротивлении злу силою» — проблемы этической противоречивости практической деятельности человека, очень часто не позволяющей сохранить нравственную чистоту. Можно сказать, что эта статья явилась предварительным наброском той концепции, которая позже была развернута Ильиным в его книге. Однако если отношение к упомянутой проблеме почти не претерпело изменений за одиннадцать лет, разделяющих книгу и статью, то отношение Ильина к учению Толстого стало совершенно другим.

В статье «Основное нравственное противоречие войны» он высказывает почтительное уважение к толстов-

[6] *Ильин И. А.* О сопротивлении злу силою. Собр. соч. Т. 5. С. 37.

ским идеям, более того, в резких выражениях отвергает негативную оценку учения Толстого, содержащуюся в «Трех разговорах» Вл. Соловьева, считая, что в этой работе «глубокие и предметные искания Л. Н. Толстого переданы без понимания в форме несправедливой карикатуры».[7] Ильин утверждает, что «принцип, выдвинутый Л. Н. Толстым, глубже и шире, чем это кажется на первый взгляд. Он устанавливает *максимальную щедрость в отдаче* того, чем другой желает завладеть; он устанавливает ее как основную нравственно верную линию поведения или, отвлеченно говоря, как норму».[8] В своей статье Ильин лишь ограничивает претензию Толстого на создание абсолютной нравственной нормы. Щедрым можно быть по отношению к конечным и временным благам, но есть «общечеловеческое духовное достояние», которое «не может стать предметом щедрой отдачи потому, что отдать — значит здесь предать и отречься».[9] Именно это достояние и защищает народ от врага во время войны.

В книге, написанной уже в эмиграции и подводящей определенный итог «русского опыта», Ильин дает совершенно другую оценку толстовству, и те резкие высказывания, которые он употребляет, оставляют далеко позади все, что говорил о Толстом Соловьев. В этом учении Ильин видит теперь квинтэссенцию идеологии революционного движения в России. Это странное на первый взгляд утверждение, безусловно, имеет под собой некоторые основания, которые и вскрываются в книге Ильина. Исследуя весь комплекс этико-религиозных взглядов Толстого, Ильин показывает, что

---

[7] *Ильин И. А.* Основное нравственное противоречие войны. Собр. соч. Т. 5. С. 25.

[8] Там же. С. 27.

[9] Там же.

он состоит из очень разных идей, среди которых идея «непротивления злу» составляет не самый важный «ингредиент».

Главным источником всей концепции и главным ее пороком Ильин считает убеждение Толстого и толстовцев в том, что в мире вообще нет никакого ужасного зла, «а есть только безвредные для чужого духа заблуждения и ошибки, слабости, страсти, грехи и падения, страдания и бедствия...»[10] В качестве зла у Толстого признается, по сути, только страдание человека. Соответственно, добро понимается как отсутствие страдания, а любовь — как «живое *чувство жалостливого сострадания*».[11] На этих основах, утверждает Ильин, Толстой и строит с помощью доктринерского рассудка мораль, несущую черты «*эгоцентризма* и *субъективизма*».[12]

Поскольку все зло заключено в страдании, задача каждого человека — уйти от страданий самому и, по возможности, не причинять страданий другим. Отсюда и следует тезис о «непротивлении», ибо сопротивляясь злу силой, мы пытаемся ликвидировать страдание через принесение страданий, т. е. не уменьшаем его общего количества в мире. Согласно Ильину, вся эта концепция построена на том, что Толстой признает в человеке только его животную, тварную природу и только душу, но не дух. Поэтому и подлинного единения людей в духовности, в Боге, Толстой не знает. Его человек одинок в своей животно-душевной сущности и стремится только к наслаждению и отсутствию страданий. Если «непротивленец» и способен сострадать другому чело-

[10] *Ильин И. А.* О сопротивлении злу силою. С. 88.
[11] Там же. С. 90.
[12] Там же. С. 91.

веку, то это жалостливое сострадание само носит характер *наслаждения своей праведностью.*

Эгоцентризм Толстого ярко проявляется в понимании им общественной жизни. Раз задача человека только в устранении собственных страданий и невмешательстве в жизнь другого, Толстой отвергает государство и право как орудия, с помощью которых люди усовершенствуют и упорядочивают свою совместную жизнь. Это опровержение государственного дела вызывает особое негодование Ильина, именно здесь, по его мнению, происходит смыкание революционной идеологии всеобщего разрушения и этики Толстого. Только отвергнув духовное единство людей, выражающееся в их совместной общественной жизни, можно дойти до безумных идей революционного ниспровержения государства и права. Все это позволяет Ильину сделать вывод, который поражает своим максимализмом и непримиримостью (качествами, которые, безусловно, были присущи и самому Толстому). Он обвиняет Толстого в религиозном, правовом, государственном и патриотическом *нигилизме,*[13] делает его ответственным за весь кошмар большевистской революции.

Что же предлагает Ильин в противовес толстовским идеям? Это, прежде всего, твердое убеждение в *укорененности* зла в мире, его *существенности.* С определения зла и начинает Ильин изложение своей позиции. Если в более ранних работах (например, в книге о Гегеле) он говорил о зле, царящем в мире, как о безликой эмпирической стихии, то теперь появляется важное уточнение: местонахождение фундаментального зла мира — *в душе человека.* «Зло есть, прежде всего, *душевная склонность* человека, присущая каждому из нас; как

[13] Там же. С. 103—107.

бы некоторое живущее в нас *страстное тяготение* к разнузданию зверя, тяготение, всегда стремящееся к расширению своей власти и к полноте захвата».[14] Ничто в мире вне души человека не может называться добром или злом. Все внешние, телесные действия и явления, которые мы называем злом, на самом деле — только обнаружения зла, таящегося в человеке.

Отсюда следует, что подлинная борьба со злом протекает только в душе человека, и никто кроме самого человека не способен победить заключенное в нем зло. При этом стремление к добру есть стремление к *духовности*, к объективному совершенству, т. е. стремление к тому духовному, божественному Предмету, о котором Ильин говорил в своей концепции философского акта. Теперь выявляется *этический* аспект этого акта. Отделенность души от божественного Предмета, ее замыкание в эмпирических страстях и впечатлениях и есть зло. Но путь к единению с Предметом (в котором одновременно достигается единение людей друг с другом) лежит через любовь, поэтому именно духовность и любовь выступают у Ильина главными признаками добра и формами борьбы за добро.

Наиболее полно оригинальность концепции Ильина проявляется, когда он начинает рассматривать два важнейших вопроса: первый — как человек осуществляет борьбу за духовность в себе самом, каковы методы этой борьбы ;и второй — могут ли люди помогать друг другу в этой борьбе? Решая их, Ильин описывает систему взаимосвязанных форм воздействия на себя самого и на других людей, имеющих целью воспрепятствовать распространению зла. Принципиально важным при

[14] Там же. С. 39.

этом оказывается различие между понятиями «заставление» и «насилие».

Неустранимость и упорство материального, злого начала в человеке приводит к тому, что путь чистой духовности *недостаточен для преодоления зла даже в своей душе.* Трагедия мироздания есть трагедия каждого человека, в себе самом ведущего непрерывную борьбу со злом. Даже по отношению к самому себе человек вынужден применять недуховные средства воздействия; это есть *самозаставление.* «Заставлением, — пишет Ильин, — следует называть такое *наложение воли на внутренний или внешний состав человека, которое обращается не к духовному видению и любовному приятию заставляемой души непосредственно, а пытается понудить ее или пресечь ее деятельность».*[15] По отношению к себе можно применять психическое заставление, примером чего является ситуация, когда человек понуждает себя совершить благородный поступок, который ему не хочется совершать; или физическое заставление, например, когда человек, заставляя себя совершать тяжелую работу, борется со своими дурными наклонностями. Использование этих форм воздействия на себя составляет смысл процесса самовоспитания. От самозаставления Ильин отличает *самонасилие*, которое он определяет как самозаставление в интересах злого начала. Самонасилие осуществляет, например, человек с благородной душой, который вопреки своим духовным убеждениям погрязает в пороках.

Если бы люди вели борьбу со злом только один на один с самими собой, зло давно бы восторжествовало в мире. Эта борьба обязательно требует какой-то меры самозаставления, но очень многие люди вообще не

[15] Там же. С. 50.

могут осуществить его, кроме того, способность к самозаставлению не может сформироваться сама собой, ребенок может научиться этому, только если ему помогают взрослые. Это означает, что в жизни людей, в их духовном воспитании колоссальную роль играет *заставление других*. На самом деле человек никогда и не бывает полностью независимым, все люди включены в единую «ткань общения». *«Все люди непрерывно воспитывают друг друга* — хотят они этого или не хотят, сознают они это или не сознают, умеют или не умеют, радеют или небрегут. Они воспитывают друг друга всяким проявлением своим: ответом и интонацией, улыбкой или ее отсутствием, приходом и уходом, восклицанием и умолчанием, просьбою и требованием, общением и бойкотом. Каждое возражение, каждое неодобрение, каждый протест исправляет и подкрепляет внешнюю грань человеческой личности: человек есть существо общественно зависимое и общественно приспособляющееся, и чем бесхарактернее человек, тем сильнее действует этот закон возврата и отражения... Люди воспитывают друг друга не только деланием — уверенными ответными поступками, но и *неделанием* — вялым, уклончивым, безвольным отсутствием ответного поступка».[16] Здесь находит себе естественное развитие тема духовной взаимосвязи и взаимозависимости людей в обществе, ясно выраженная в статье «О любезности». Теперь Ильин определяет вежливость, любезность и деликатность как «безличные резервуары внешней воспитывающей воли», сформировавшиеся в общественном развитии человека и осуществляющие заставление людей к определенному поведению, способствующему их духовному росту, а значит, и борьбе со злом в себе.

[16] Там же. С. 60—61.

В этот же ряд попадает и право, в определении которого Ильин прямо противопоставляет свою позицию «нигилистической» позиции Л. Толстого: «необходимо признать, что правовые и государственные законы суть не законы насилия, а законы психического понуждения.., обращающиеся к автономным субъектам права для того, чтобы суггестивно сообщить их воле верное направление для саморуководства и самовоспитания».[17] Нетрудно видеть, что здесь находит себе окончательное разрешение проблема, поставленная Ильиным в его ранней статье «Понятия права и силы». Многие другие темы, разрабатывавшиеся Ильиным в предшествующих работах, также получают ясное выражение и развитие в книге «О сопротивлении злу силою». Но все же центральной здесь остается проблема, которая была главной в книге о Гегеле — проблема трагической судьбы человека, обреченного на непрерывную борьбу со злом.

Во всей остроте эта проблема встает, когда Ильин в своем анализе форм заставления достигает последней формы — «физическое заставление другого». И различные виды «тактичного» поведения, и право относятся к психическому заставлению, с помощью которого люди помогают друг другу идти к совершенству. Однако одного психического заставления, как правило, оказывается недостаточно. Особенно ясно это видно на примере тех людей, которые не сумели вовремя победить зло в своей душе и становятся «одержимыми злом». Их воля полностью подчиняется злому началу и ее уже невозможно заставить обратиться к добру и совершенству ни через чистую духовность, ни через психическое заставление, которое, в конечном счете, является только помощью для борющейся воли самого человека. В

[17] Там же. С. 64 (*суггестивно* — от лат. suggestio, внушение).

этом случае остается лишь одно эффективное средство ограничить злую волю — физическое воздействие на нее.

Ильин подчеркивает, что цель этого воздействия вовсе не в том, чтобы насадить вражду и ненависть, оно вовсе не направлено против «приемлющего единения людей». Ограничивая злую волю, мы заставляем человека обратиться к духовному самовоспитанию с тем, чтобы он попытался вывести себя из подчинения злому началу и вернулся на путь очевидности и любви. И пусть при этом человеку приносятся страдания, страдания сами по себе еще не есть зло, «именно в страданиях, особенно посылаемых человеку в мудрой мере, душа углубляется, крепнет и прозревает...»[18]

Ильин не устает повторять, что истинный путь к совершенству и добру может осуществить только сам человек, своим внутренним духовным усилием. Это усилие и будет началом того «философского акта», который ведет каждого из нас к единению со всеми в божественном Абсолюте. Физическое воздействие на злодея не способно непосредственно привести его к духовности, оно только ограничивает разгул злой воли, замыкает человека в себе, для того чтобы в обретенном внутреннем одиночестве он попытался сам пробудить в себе духовность и тем самым переориентировать свою волю, направить ее на борьбу со злом. «Вот почему пресекающий внешнее злодейство злодея есть не враг любви и очевидности, но и не творческий побудитель их, а только их необходимый и верный слуга».[19] Во всех тех случаях, когда физическое воздействие перерастает рамки допустимого и становится самоцелью,

[18] Там же. С. 70.
[19] Там же. С. 73.

оно уничтожает остатки добра и любви в душе злодея и ведет к еще большему ее ожесточению (как пишет Ильин, это бывает в случае чрезмерных пыток, принуждения к непосильной работе и т. п.).

Признание допустимости и даже необходимости физического воздействия на других людей, осуществляемого против их воли, заставляет существенно переосмыслить само понятие любви. Как мы помним, Ильин отвергает толстовское понимание любви как жалостливого сострадания и всепрощения, признает такую любовь бездуховной и даже противодуховной, по сути, не соответствующей своему имени. Только соединение любви и духовности дает человеку надежную опору для борьбы со злом, открывает ему верный критерий различения добра и зла, указывает любви ее истинный предмет. Этот истинный предмет, открывающийся любви, есть Бог, через него любовь из животного тяготения превращается в *духовную* любовь. «Настоящая любовь, — пишет Ильин, — есть связь духа с духом, а потом уже и в эту меру — все остальное: связь души с душою и тела с телом; но именно постольку это уже не просто связь душ и тел, а духовная связь одухотворенных душ и духом освященных тел».[20]

Здесь Ильин еще раз повторяет определение высшей любви, данное им впервые в статье «О любезности»: любовь есть приятие другого вплоть до художественного отождествления с ним. Такая любовь неизбежно имеет *предел*, предполагает «зрячий выбор» своего предмета. Невозможно хотеть «художественного отождествления» с дьяволом, с тем, в ком злая воля полностью подавила начало духовности. Поэтому «лю-

[20] Там же. С. 137.

бовь кончается там, где начинается зло...»[21] Пытаясь согласовать такое понимание любви с евангельской заповедью любить врагов и прощать обиды, Ильин утверждает, что ее смысл — в прощении *личных* врагов, но не врагов *Божьих*, не врагов *дела Божьего на земле* (нетрудно видеть, что это рассуждение почти дословно повторяет то, что Ильин говорил о различии *личного* и *всеобщего духовного* достояния в статье «Основное нравственное противоречие войны»). Зло и есть такой враг, поэтому по отношению к подлинному злу любовь (понимаемая как приятие другого) должна уступить место решительному пресечению злой воли с помощью *меча*.

Еще выразительней эта мысль проявляется в анализе Ильиным *видоизменений любви*. Истинный смысл духовной любви ничего общего не имеет с низменным, тварным понятием «нравящегося», приносящего удовольствие. Наоборот, подлинная духовная любовь, как правило, принимает форму «тяжкого и безрадостного служения».[22] По отношению к злодею она выражается не в потакающем сочувствии, а в решительном, суровоосуждающем пресечении как единственном способе направить его душу к Богу, к совершенству. Это видоизменение любви Ильин называет ее *отрицательным ликом* и считает даже более значимым, чем все другие видоизменения: «...в своем духовном "нет" человек *любит* свой *настоящий, подлинный Предмет* нисколько не менее, чем в своем *духовном* "да", и гораздо более, чем в своем *бездуховном* "да"; мало того, любовь, способная принять духовно-отрицающий лик, является всегда более глубокой, более интенсивной, более вер-

[21] Там же. С. 141.
[22] Там же. С. 146.

но-преданной, чем "любовь", малодушно отвертывающаяся от зла, чтобы его не видеть, или готовая сострадательно "принять" его».[23] И при этом, поскольку ни один человек не является ангелом, не победил в своей душе зла до конца, отрицательный лик любви проявляется по отношению к каждому человеку.

Особенно трагический характер любовь приобретает по отношению к *абсолютному злодею*, в котором злое начало абсолютно и бесповоротно победило духовность. В этом случае она «преобразуется в *отрицательную любовь* и находит свое завершение в земном устранении отрицаемого злодея».[24] Любовь оказывается требованием *к человекоубийству, к казни злодея*.

§ 3. «Преодоление» христианства

Очевидно, что развиваемая Ильиным этическая концепция во многом расходилась с традициями, характерными для русской религиозной философии, поэтому появление книги «О сопротивлении злу силою» вызвало бурную реакцию в кругах русской эмиграции,[25] сравнимую с резонансом, который вызвали в свое время в общественном сознании России публикации «Философического письма» П. Чаадаева и сборника «Вехи». Одобрительные отзывы прозвучали из консервативно-монархического крыла эмиграции, особенно много их появилось в газете П. Струве «Возрождение», с которой сотрудничал Ильин. Наоборот, либе-

[23] Там же. С. 148.

[24] Там же. С. 149.

[25] Исчерпывающая подборка откликов на книгу «О сопротивлении злу силою» содержится в приложении к 5-му тому 10-ти томного собрания сочинений И. А. Ильина.

рально-демократические круги с редким единодушием высказались против идей «сопротивления злу силою», справедливо увидев в них теоретическое обоснование вооруженной борьбы против большевиков. Резко критические статьи опубликовали Н. Бердяев, З. Гиппиус, Ю. Айхенвальд, В. Зеньковский, В. Чернов. При этом нужно отметить любопытный факт: все поддержавшие позицию Ильина, по сути, просто пересказывали его идеи в духе откровенной апологетики, наоборот, критически настроенные авторы, пытаясь опровергнуть точку зрения Ильина, проницательно подмечали некоторые существенные моменты, без которых невозможно правильно понять его взгляды. Поэтому именно резко критические отклики представляют особое значение для правильной оценки философского смысла книги.

Среди всего набора обвинений, выдвинутых против Ильина, мы упомянем наиболее принципиальные и обоснованные.

Уже в самых первых откликах, появившихся в парижской газете «Последние новости», которую возглавлял в то время П. Милюков, их авторы — И. Демидов, Н. Вакар и З. Гиппиус — обвинили Ильина в том, что под внешней оболочкой религиозной этики он развивает, по сути, *антихристианские* взгляды. Главным аргументом в пользу этого утверждения стало указание на отрицание Ильиным всеобщего значения любви и всепрощения, составляющих основу евангельской этики. Особое негодование критиков вызвало утверждение Ильина о существовании «абсолютного злодея», по отношению к которому единственным проявлением любви является смертная казнь. Оправдание смертной казни, да при том еще с использованием евангельских идей, стало одной из наиболее одиозных характеристик

книги Ильина. С легкой руки З. Гиппиус особенно распространенным у людей, только понаслышке знакомых с мыслями Ильина, стало определение его концепции как «военно-полевого богословия».[26]

Для самого Ильина именно обвинения в антихристианстве были особенно неприятны, поскольку в этот период он начинает движение к «православной» философии и пытается радикально пересмотреть в духе православной традиции все свое творческое прошлое. Поэтому он не оставил без внимания критику и опубликовал ряд статей, главной целью которых было опровержение всех выдвинутых против него обвинений.[27] Впрочем, если мы обратимся к этим работам, то обнаружим, что Ильин почти не приводит новых теоретических аргументов в поддержку концепции, изложенной в книге, ограничиваясь обильным цитированием сочинений отцов церкви и известных православных богословов.

Нужно признать значительную долю истины в утверждениях о том, что идеи Ильина расходятся с основами христианской морали, с духом Евангелия. Но в то же время нельзя полностью согласиться с критиками книги «О сопротивлении злу силою». Их главная ошибка имеет источником тот же самый идейный максимализм, о котором говорилось выше. Вместо того, чтобы оценивать концепцию Ильина во всей ее цельности,

---

[26] *Гиппиус З.* Предостережение // *Ильин И. А.* Собр. соч. Т. 5. С. 376.

[27] См.: *Ильин И. А.* Отрицателям меча // Возрождение. 29 июля 1925 г.; *Ильин И. А.* Кошмар Н. А. Бердяева. Необходимая оборона // Возрождение. 29 октября 1926 г.; *Ильин И. А.* О сопротивлении злу (Открытое письмо В. Х. Даватцу) // Новое время. 12—14 ноября 1926 г.; и др. (все эти статьи собраны в 5-ом томе 10-ти томного собрания сочинений Ильина).

они вырывали из нее наиболее рискованные идеи, оправданные только в определенном контексте, и с их помощью превращали идеологию Ильина в карикатуру на саму себя, добиваясь главной цели — абсолютного противопоставления своих взглядов и взглядов критикуемого автора.

Особенно преуспели в этом З. Гиппиус и Н. Бердяев. Последний в статье с характерным названием «Кошмар злого добра» прямо заявляет, что «в миросозерцании И. Ильина нет ничего не только православного, но и вообще христианского».[28] И если с этим утверждением хотя бы частично можно согласиться, как и с проницательным суждением о зависимости этики Ильина от идеализма Гегеля и Фихте, то другие положения статьи Бердяева вызывают совершенное недоумение. Особенно это относится к утверждениям об антиисторичности мышления Ильина («он не видит исторического процесса, не проникает в его смысл»), о его понимании свободы («свобода для него принудительная организация добра в мире через государство»), наконец, об отрицании человеческой личности в его концепции («в сущности, И. Ильин хотел бы, чтобы человек перестал существовать и осталось одно чистое совершенство и добро, один абсолютный дух»).[29] Очевидно, что Бердяев весьма поверхностно и пристрастно воспринял достаточно сложную систему идей Ильина и, по сути, возражал не против нее, а против предельно упрощенной ее трактовки (к сожалению, быстро ставшей популярной не только у противников, но и у сторонников Ильина).

---

[28] *Бердяев Н. А.* Кошмар злого добра (О книге И. Ильина «О сопротивлении злу силою») // *Ильин И. А.* Собр. соч. Т. 5. С. 382.

[29] Там же. С. 382, 386, 388.

На самом деле критики были бы более правы, если бы они вместо непродуктивного определения позиции Ильина как антихристианской сказали, что его взгляды *выходят за рамки* христианской морали в ее исходной строгости и чистоте, выражая *более сложную* и более близкую к условиям нашего земного существования этическую систему. Вряд ли можно считать эту систему *анти*христианской. Ильин неоднократно подчеркивал, что только любовь, *в конечном счете*, способна преобразить злую душу, направить ее на путь добра. Необходимость пресечения зла силой связана с трагическими особенностями нашего мира — нераздельностью в нем духовного и материального начал, добра и зла. Христианская концепция мира и человека в этом смысле оказывается чересчур утопичной, прекраснодушной, поскольку она основывается на абсолютном приоритете духовности и добра, не допускает того, что материальное начало может окончательно погубить, «растлить» духовность, добро и любовь. Именно здесь и коренится радикальное расхождение Ильина с традиционным христианским мировоззрением. Он не разделяет эту прекраснодушную мечту; принятие такой позиции означает для него малодушие, уход от «трагического бремени мироздания». Человек укоренен в *этом*, материальном мире не только не меньше, но даже больше, чем в мире *том*, «нездешнем», и поэтому должен в первую очередь считаться с материальным миром, с законами его существования.

Фактически в книге «О сопротивлении злу силою» Ильин продолжает развивать мировоззрение, которое предельно откровенно было сформулировано в двухтомном труде о Гегеле и в основе которого — убеждение в том, что земная жизнь человека является подлинной и единственной реализацией божественной

сущности мира. Парадоксальная религиозная концепция Ильина делает самого Бога «пленником» созданного им мира, поэтому главной задачей человека в ней оказывается борьба за «освобождение» Бога, требующая принятия мира во всем его несовершенстве и определения своего места в нем. Дело человека в мире — тождественно делу Бога; именно поэтому Ильин считал возможным трактовать слова Евангелия о том, что есть люди, которым лучше было бы за свои грехи быть утопленными с мельничным жерновом на шее (Мф. XVIII, 6), как христианское обоснование казни.

Внутреннее расхождение этой логики с христианством уловили не только противники, но и некоторые сторонники Ильина. Очень четко смысл этого расхождения высказал в частном письме к Ильину его близкий друг известный композитор Н. К Метнер: «Богоотверженность человека может быть позволена только самому Богу. Вера в возможность полной богоотверженности человека есть сама по себе зло. Пресекая жизнь, мы не даем возможности человеку подойти к Богу, тогда как многие подходят к Нему на склоне дней. Убивая во имя Бога, мы превращаем себя самовольно в орудие Божие».[30] Только *приравняв* ответственность человека за свои деяния к «ответственности» Бога, можно прийти к выводу о том, что готовность принять на себя бремя человекоубийства является высшим выражением трагической судьбы человека в мире.

Интересно отметить, что в статье «Основное нравственное противоречие войны» Ильин, описывая трагедию человека, вынужденного совершить «необходимое

[30] Черновик письма Н. К. Метнера к И. А. Ильину // Архив Государственного музея музыкальной культуры им. М. А. Глинки. Фонд 132 (фонд Метнеров). Ед. хр. 4742.

убийство» (убийство на войне), использовал те же самые выражения, что и Метнер в цитировавшемся письме. «Убийство, — писал Ильин, — есть всегда, по самой сущности своей, акт восстания и самовознесения над убиваемым, ибо решающий о сроках жизни другого присваивает себе по отношению к нему последнюю и величайшую власть, какая только может существовать на свете... Убивающий ставит себя в положение господина и владыки; мало того, он узурпирует Божие дело и посягает на Божеское звание».[31] Помимо того, что убийство в этом случае есть акт «величайшей гордыни», оно разрушает то духовное единение, которое человек обязан защищать вплоть до самопожертвования. Убийство, по словам Ильина, несет в себе «абсолютную нелюбовность» (вспомним, что в статье «О любезности», опубликованной двумя годами ранее, именно понятие «любовности» выражало предельную степень реализации духовного единства людей в общении). «В той душевной атмосфере, зрелым плодом которой является убийство, любовность разлагается и вытесняется чуть ли не во всех своих составных элементах: чувство живого тождества уступает свое место ощущению законченной противоположности; вместо едино-чувствия воцаряется безжалостность и ощущение несовместимости; вместо уступчивой щедрости выступает непреклонный animus sibi habendi; насилие возносится над убеждением, страх и подозрение вытесняют доверие; гаснет уважение и доброжелательство, человек видит в человеке зловредность, подлежащую искоренению, и позволяет себе *все*».[32]

---

[31] *Ильин И. А.* Основное нравственное противоречие войны. С. 12.

[32] Там же. С. 16; *animus sibi habendi* — дух, себе подвластный (лат.).

Очевидно, что в момент написания статьи Ильин гораздо острее воспринимал трагизм и внутреннюю моральную противоречивость акта «необходимого убийства». Он не пытался представить этот акт всецело согласующимся с христианскими заповедями и тем более не описывал его как «проявление любви». В книге «О сопротивлении злу силою» взгляды Ильина *почти* не изменились, но произошедший небольшой сдвиг все-таки очень показателен. Если раньше он заботился только о последовательности и точности своих философских воззрений, не пытаясь выдать их за «истинно христианские», то в тот период, когда писалась книга, последнее уже становится важным; столкновение двух тенденций и приводит к появлению таких странных утверждений, что смертная казнь может быть реализацией христианской (!) любви, а насилие над другим человеком — подлинным проявлением божественного добра.

Тем не менее нужно еще раз подчеркнуть, что в этой книге, несмотря на отмеченные противоречия, философская честность одерживает победу над религиозным пиететом. Более того, в определенном смысле отношение Ильина к смерти и к убийству другого человека стало более последовательным, чем в более ранней статье, посвященной той же теме. В статье речь шла в основном только об одном — о возможности убийства на войне, и только эту форму убийства Ильин рассматривал как допустимую, неизбежную в силу трагической противоречивости отношений между людьми (и народами). В книге та же проблема рассматривается в гораздо более общей постановке. Здесь *самопожертвование* и *убийство другого* выступают как два неразрывных аспекта трагической судьбы человека, обусловленные противостоянием и взаимодействием

двух сторон его бытия: его конечности и его тождества с бесконечным Богом.

Трагическая диалектика нашего духовно-совместного и одновременно бесконечно одинокого существования приводит к тому, что и готовность к самопожертвованию, и готовность к убийству другого выступают в равной мере в качестве тех абсолютных пределов, между которыми и в тяготении к которым складываются все реальные эмпирические отношения между людьми. С одной стороны, как пишет Ильин, «каждый человек определяет себя перед лицом Божиим именно тем моментом, который заставляет его предпочесть смерть».[33] Но, с другой стороны, в каждом элементе отношений между людьми таится возможность проявления зла, а значит, и возможность убийства; «в каждом зачатке ненависти, в каждом оттенке злобы, в каждом отвращении человека от человека, мало того, в каждой неполноте любви — от простого безразличия до беспощадного пресечения — укрывается в начатке и оттенках — *акт человекоубиения*».[34]

Предельная честность выводов Ильина, расходившихся с канонической христианской традицией, принципиально контрастировала с уклончивой позицией его оппонентов (особенно Н. Бердяева и В. Зеньковского), обвинявших его в забвении «коренной двусмысленности всего натурального бытия».[35] Радикальное противопоставление материального мира и мира благодатного, убеждение в возможности чисто духовного «преодоления» материального мира вели их, по сути, к пассивности и даже соглашательству с несовершенством этого

---

[33] *Ильин И. А.* О сопротивлении злу силою. С. 139.

[34] Там же. С. 182.

[35] *Зеньковский В. В.* По поводу книги И. А. Ильина «О сопротивлении злу силою» // *Ильин И. А.* Собр. соч. Т. 5. С. 435.

мира. Ведь если одна лишь духовная свобода рано или поздно приведет к преодолению «оков необходимости», незачем бороться *в самом мире* с его злом, навлекая на себя дополнительные страдания. Достаточно сравнить примиренческое отношение Бердяева к Сталину и советской России в конце его жизни и твердую позицию Ильина по отношению к коммунистическому и национал-социалистическому тоталитаризму, чтобы понять, какие далеко идущие последствия имело это «теоретическое расхождение».

Подлинная суть идей Ильина, скрытая под покровом православной фразеологии, ведет к мировоззрению, весьма далекому от традиций христианской философии и, быть может, именно поэтому не понятому ни сторонниками, ни критиками Ильина (причем сторонниками даже в большей степени, чем критиками). Здесь уместно вспомнить, что русская философия на всем протяжении своего развития испытывала тяготение к очень влиятельной и чрезвычайно плодотворной линии развития западной философии, идущей от античного гностицизма и неоплатонизма через средневековую мистическую традицию (Николай Кузанский, М. Экхарт, Я. Бёме) вплоть до классической немецкой философии. Всю русскую философию в целом можно было бы назвать гениальной версией указанной *гностико-мистической традиции*, однако некоторые мыслители в своих трудах особенно ясно выразили ее ключевые мировоззренческие принципы. Безусловно, одним из первых в этом ряду должен быть назван Ильин.[36]

---

[36] Помимо него в этом контексте необходимо упомянуть Н. Бердяева и Л. Карсавина. Бердяев прямо указывал на эту традицию как на главный источник своей философии; интересно также, что он называл Ф. Достоевского, оказавшего определяющее влияние на всю

Уже в книге о Гегеле Ильин сформулировал, фактически, чисто гностическую интерпретацию гегелевской философии. Напомним, что согласно учению античных гностиков материя и материальный мир были созданы не благодаря, а вопреки Богу, созданы темным началом бытия; в результате, после своего создания мир оказывается во власти этого начала, в то время как человек остается единственным носителем божественной сущности, божественного «света» во «мраке» материи. В центре мировоззрения гностиков оказывалась трагедия мироздания, трагедия Бога, вынужденного бороться за спасение человеческой души из плена окончательно отпавшего от Бога материального мира. Естественно, что при этом трагическое напряжение привносится и в жизнь человека, который оказывается в эпицентре борьбы добра со злом, материальной тьмы с божественным светом. Можно сказать, что характерной чертой гностицизма является его своеобразный *антропоцентризм*, его особое внимание к человеку, к его судьбе в мире. Человек выступает главным «героем» мировой трагедии, причем его судьба оказывается в значительной степени в его собственных руках: от того, насколько правильно он выстроит свою жизнь зависит и его собственное спасение и спасение всего человеческого «эона» — той духовной сущности, которая, отпав от Бога, попала в плен к материальному миру и жаждет воссоединения с высшей духовностью.

последующую русскую философию, «величайшим гностиком» (см.: *Бердяев Н. А.* Миросозерцание Достоевского // *Бердяев Н. А.* Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994. С. 10, 60—61; *Бердяев Н. А.* Откровение о человеке в творчестве Достоевского // *Бердяев Н. А.* Философия творчества, культуры и искусства. С. 164, 175; см. также: *Евлампиев И. И.* Антропология Достоевского // Вече. Альманах русской философии и культуры. СПб., 1997. Вып. 8).

Все рассуждения Ильина о «кризисе теодицеи», о дуалистическом разложении гегелевского пантеизма (см. заключение в его книге о Гегеле), о центральном роли человека в «мировой трагедии», в «трагедии Божьих страданий» (главы 14 и 21), точно соответствуют гностическому мировоззрению, причем в наиболее радикальном его варианте, ведущем в этике к манихейскому дуализму, к представлению о мире как арене борьбы двух равноправных сил: света и тьмы, добра и зла, Бога и сатаны. Показательно, что один из самых известных современных исследователей гностицизма Г. Ионас позже совершенно в том же духе, что и Ильин, доказывал, что гегелевская философия является адекватным выражением гностического мировоззрения и, в первую очередь, представления о мире как «деволюции» Бога.[37]

Нужно отметить, что и понимание Ильиным смысла и значения в жизни человека философии также очень точно соответствует представлению гностиков о «сокровенном знании», «гнозизе» с помощью которого обладающие им люди способны спастись сами и спасти весь мир из «плена» злого материального начала, возвести себя и мир к божественному совершенству; особенно показательны в этом смысле три речи, составляющие книгу «Религиозный смысл философии».

Но, конечно, с наибольшей выразительностью этический радикализм гностико-манихейского типа проявился в книге «О сопротивлении злу силою». Здесь вся эмпирическая история человечества и жизнь каждого человека изображается как непримиримая и предельно ожесточенная борьба сил добра и сил зла, а главной

---

[37] См.: *Jonas H.* Gnosis und spätantiker Geist. Göttingen, 1954. Bd 1-2.

этической заповедью признается требование *абсолютной ответственности* человека за каждый свой поступок, — ибо не существует этически нейтральных поступков, но каждый из них есть решающий шаг либо в направлении победы добра, либо в направлении к окончательной победы зла в мире. Такое мироощущение всегда было свойственно Ильину; книга только подвела окончательный итог его поискам точного теоретического обоснования принципу абсолютной ответственности человека, впервые высказанному им еще в работах о Фихте и его «религии совести».

Многие идеи книги «О сопротивлении злу силою» заставляют вспомнить еще одну радикальную этическую систему, также близкую к гностической мировоззренческой парадигме, — систему Ф. Ницше. Особенно наглядно близость к философии Ницше проявляется в противопоставлении Ильиным двух видов любви: любви бездуховной, жалостливой, животной и любви духовной, готовой приносить ближним возвышающие их страдания. «Духовная любовь, — пишет Ильин, — знает, что люди не равны и что они "разнствуют" друг от друга, как "звезда от звезды"... Она знает также, что всякий человек должен заслужить и оправдать свое право на жизнь, что есть люди, которым лучше не родиться, и есть другие, которым лучше быть убитыми, чем злодействовать...»[38] Это противопоставление точно соответствует проводимому Ницше различию «любви к ближнему» и «любви к дальнему» (подробно проанализированному С. Франком в его ранней работе «Фр. Ницше и этика "любви к дальнему"»).

---

[38] *Ильин И. А.* О сопротивлении злу силою. С. 138. В цитате опущены ссылки Ильина на Священное Писание.

Явные ассоциации с идеями Ницше вызывает и такая характерная для работ 20-х годов черта мировоззрения Ильина, как *этический аристократизм*, основанный на признании неравенства людей, которое в свою очередь коренится в различной степени их духовного совершенства, близости к подлинной сущности мира, к Богу. Возрождая платоновскую концепцию правителей-философов, Ильин утверждает, что только духовные «аристократы», добившиеся торжества добра и духовности в своей душе, проникшиеся глубоким пониманием трагедии мироздания, способны быть «водителями» человечества, направлять других людей (в том числе с помощью «физического заставления») к добру и совершенству.

Особенно откровенно политический аспект этого убеждения был высказан Ильиным в небольшой статье «О власти и смерти», опубликованной в № 4 издававшегося им журнала «Русский колокол» (1928). Однако достаточно прозрачно эта мысль выражена и в книге «О сопротивлении злу силою». Естественно, она также оказалась под огнем критики, причем многие писавшие о книге Ильина увидели в этом «аристократизме» своеобразное повторение идеологии большевизма. В частности, один из первых оппонентов Ильина, И. Демидов, обвинил его в защите идеи принудительного господства меньшинства над большинством: «Оно так и подобает новоявленному, тактическому последователю большевиков, тоже открыто признающему, что "организованное классовое меньшинство" должно и имеет право диктаторствовать над "пошло-кощунственной толпой". "Элита", "дворянство", "аристократия" — пророк, государь, судья, воспитатель, воин — жизнь и власть над жизнью принадлежит им и только им. Они должны *твердо знать* "древнее русское *православное*

учение о мече во всей его силе и славе", а "пошлая толпа" обязана *уметь владеть* мечом и *повиноваться* "элите".[39]

В дальнейшем обвинение в «большевизме» было повторено в статьях В. Чернова, З. Гиппиус, Н. Бердяева. При этом критики обосновывали свое утверждение тем, что у Ильина отсутствует четкое описание того критерия, с помощью которого можно определить реальное превосходство этических «аристократов» над всеми остальными людьми. Это действительно одно из слабых мест концепции Ильина; отсутствие указанного критерия способно внести элементы релятивизма и даже волюнтаризма в этику. К каким последствиям эта слабость может привести в политической сфере показывает отношение Ильина к фашизму. В статье «О русском фашизме», опубликованной в 1928 г. в «Русском колоколе», Ильин восторженно приветствует совершенный Муссолини переворот и оценивает фашизм как *«спасительный эксцесс патриотического произвола»*,[40] направленный против губительной идеологии коммунизма и большевизма. Впрочем, не менее показательно и то, как быстро Ильин понял истинную природу фашизма. Уже в 30-е годы он оказался в резкой оппозиции к фашистскому режиму в Германии (причем в оппозиции не только идейной, но и практической, выразившейся в отказе подчиниться инструкциям нацистских властей), в результате чего его жизнь в Германии стала опасной, и он вынужден был в 1938 г. бежать в Швейцарию.

---

[39] *Демидов И.* Творимая легенда // *Ильин И. А.* Собр. соч. Т. 5. С. 305.

[40] *Ильин И. А.* О русском фашизме // Русский колокол. 1928. № 3. С. 60.

Нужно признать, что у Ильина все-таки был критерий, позволяющий различать добро и зло, различать в политической сфере произвол, порожденный частными эгоистическими интересами отдельных лиц, групп, классов, народов, от необходимого «физического заставления», имеющего целью ограничить зло, царящее в человеческом обществе, приблизить людей, пусть даже против их воли, к духовному совершенству. Основой этого критерия является острое чувство духовной сопричастности другому человеку, народу, человечеству. Хотя это чувство в свою очередь оказывается очень многозначным, подверженным субъективным искажениям, Ильин находит такое его выражение, которое носит объективный и общезначимый характер и, поэтому, способно служить критерием, отделяющим зло, рядящееся под добро, от подлинного добра. Это выражение чувство всеобщей сопричастности людей находит в *развитом правосознании* народа и отдельной личности. Только высокий уровень правосознания, т. е. готовность к правовому послушанию, к абсолютному уважению прав другого человека и права, как такового, может быть основой для различения «лучших людей», способных вести человечество.

Конечно, и здесь граница между добром и злом в человеческих отношениях еще не проведена окончательно, еще остается проблема допустимости изменения существующего права. Зафиксированное в законах право все же остается формальным, неполным выражением духовного единства людей, поэтому необходимо признать возможность его нарушения в определенных случаях ради достижения более совершенного состояния общества (через формирование более совершенно-

го права).[41] Однако это только еще раз подчеркивает противоречивый характер нашего бытия, невозможность достижения человеком абсолютного совершенства. Ильин настаивает на том, что указанное изменение существующего права само должно носить *правовой*, а не *революционный* характер, ни в коем случае не может быть связано с разрушением всей правовой системы государства. Ясно, что такая оценка права однозначно опровергает утверждение критиков концепции Ильина о том, что она находится в «равенстве противостояния» с любой другой идеологией, признающей возможность применения силы и убийства ради достижения своей «истины», и в первую очередь с идеологией большевизма,[42] — ведь последняя основана на ниспровержении права и отрицает первостепенное значение развитого правосознания в общественной жизни.

§ 4. Этика трагического подвига

Значительно более интересным и плодотворным выглядит сравнение этической концепции Ильина с этикой... русского терроризма. Хотя на первый взгляд оно кажется столь же нелепым, как и сравнение с большевизмом; статья В. Чернова «Мир, меч и мір», в которой высказана эта мысль, заставляет отнестись к нему достаточно серьезно, поскольку Чернов, видный деятель партии эссеров, сам прошел через искус борьбы за справедливость с помощью неправедных средств. Чернов доказывает, что и Ильин, и русские террористы

---

[41] См.: *Ильин И. А.* О сущности правосознания. Собр. соч. Т. 4. С. 206—221.

[42] См.: *Гиппиус З.* Меч и крест // *Ильин И. А.* Собр. соч. Т. 5. С. 411.

XIX в. одинаково решали одну из самых трагических проблем человеческого бытия — проблему ответственности и вины человека, осуществляющего неправедное, но необходимое для борьбы со злом деяние.

В творчестве Ильина эта проблема впервые была поставлена в статье «Основное нравственное противоречие войны». Там Ильин писал: «Бывают в жизни человека такие положения, когда вся прошлая виновная жизнь его приводит его к необходимости взять на себя *открыто и сознательно новую вину*. И если человек оказывается неспособным к этому, то нравственная и духовная жизнь его терпит величайшее крушение».[43] Здесь Ильин имел в виду ситуацию, в которую ставит человека война. Гораздо более широкий смысл эта же проблема приобретает в книге «О сопротивлении злу силою». Борьба со злом в нашем мире неизбежно предполагает физическое воздействие на злодея, и это означает добровольное принятие на себя «негреховной неправедности». Ильин видит в этом *нравственную трагедию*, от которой никто не имеет права уходить. Человек в мире все время находится в ситуации выбора: или малодушно закрыть глаза на царящее в мире зло, или принять бремя общественной борьбы со злом. Выбор в пользу борьбы со злом оказывается при этом *подвигом*, героическим служением. «Подвиг здесь не только в ведении самой борьбы, но и в том духовном напряжении, которое необходимо для открытого и выдержанного *приятия* возможной *вины*. Напряжение духа нужно здесь не только для того, чтобы убить злодея, но и для того, чтобы вынести свой поступок и пронести через жизнь совершённое дело, не роняя

[43] *Ильин И. А.* Основное нравственное противоречие войны. С. 28.

своего поступка малодушным отречением от его необходимости, но и не идеализируя его нравственного содержания».[44]

Но именно такой же выбор и та же нравственная проблема, по убеждению В. Чернова, вставала и перед членами террористических групп «Народной воли»: «...именно террористы русские болезненнее всех переживали как моральную трагедию, как коллизию почти неразрешимую навязанное им историей присвоение себе права на кровь, права на жизнь другого человека».[45] «И потому честны и мужественны слова, — продолжает Чернов, — что лучшие люди, подвижники и герои по натуре обрекают в революции себя сознательно на *нравственную деградацию*».[46] Чувство своей «неправедности» приводило к тому, что многие террористы отвергали мысль о побеге после террористического акта, «в своем аресте и казни видя высшее примирение со своей совестью, искупление добровольно взятого на себя *греха* человекоубийства».[47]

Одновременно Чернов видит преимущество социалистической «революционной» морали над «контрреволюционной» моралью Ильина (и над «квазиреволюционной» моралью коммунистов) в том, что первая обороняет «права человека и гражданина от произвола монополистов власти и права народа, трудящихся классов на устроение собственною волею своей участи — от деспотической опеки самозванных вершителей его судеб»,[48] в то время как в основе второй — желание распоряжаться судьбами народа. Здесь Чернов, безус-

[44] *Ильин И. А.* О сопротивлении злу силою. С. 207.
[45] *Чернов В.* Мир, меч и мір // *Ильин И. А.* Собр. соч. Т. 5. С. 354.
[46] Там же. С. 356.
[47] Там же. С. 357.
[48] Там же. С. 364—365.

ловно, не прав. Как уже говорилось, Ильин все время подчеркивает, что эффективная борьба со злом возможна только через ее общественную (государственную) организацию, построенную на основе развитого правосознания людей. Это позволяет ему (по крайней мере в теории) избежать волюнтаристских крайностей, свойственных «революционной» морали и выработать *общезначимый* и *формально выразимый* критерий различения допустимых и недопустимых поступков.

Таким образом, реальное сходство этики Ильина и этики русских террористов заключается не в признании необходимости применения силы по отношению к другим людям, а в стремлении осознать жизнь человека как героическое противостояние злу, как подвиг, осуществляемый даже ценой умаления собственного морального совершенства. Эта черта, определяющая внутренний этический пафос концепции Ильина, роднит ее с еще одним направлением, сыгравшим заметную роль в европейской философии второй половины XX столетия — с французским «атеистическим» экзистенциализмом.

На десятилетие позже выхода в свет книги Ильина те же самые идеи составили основу этики Ж.-П. Сартра и А. Камю. Особенно наглядно сравнение идей Ильина с идеями Камю. В философии Камю, как и у Ильина, мир предстает зараженным злом, неподвластным божественному всемогуществу. Судьба человека, «заброшенного» в этот абсурдный мир, — непрерывная борьба за свою *свободу*, которая является единственной подлинной ценностью. Постоянное осознание своего безвыходно трагического положения в мире и сопротивление его давлению есть основа осмысленности человеческой жизни. Эту позицию героического противостояния злу и абсурду мира Камю называет *бунтом*. «Одной из не-

многих последовательных философских позиций, — пишет он, — является бунт, непрерывная конфронтация человека с таящимся в нем мраком... Бунт есть постоянная данность человека самому себе. Это не устремление, ведь бунт лишен надежды. Бунт есть уверенность в подавляющей силе судьбы, но без смирения, обычно ее сопровождающего».[49] Все это удивительно похоже на то, что говорит Ильин: «...сильный человек утверждает свою силу именно тем, что не бежит от конфликта в мнимо-добродетельную пассивность и не закрывает себе глаза на его трагическую природу, впадая от малодушия в криводушие; сильный человек видит трагичность своего положения и идет ей навстречу, чтобы войти в нее и изжить ее».[50]

Сближает двух философов и представление о путях распространения зла в мире. Как мы помним, у Ильина зло, совершенное одним человеком, влияет на всех, губит все общество в силу взаимосвязанности людей в добре и зле. «Люди, — пишет Ильин, — непроизвольно облагораживают друг друга своим чисто личным благородством; и столь же непроизвольно заражают друг друга, если они сами внутренно заражены порочностью и злом».[51] Это же настойчиво повторяет и Камю: «Зло, испытанное одним человеком, становится чумой, заразившей всех»[52] (в данном случае не составляет труда указать на общий источник этих представлений у Ильина и Камю — мировоззрение Достоевского). Образ города, пораженного чумой и спасаемого совместными усилиями людей, объединившихся в самоотверженном служении общим ценностям, является одним из цен-

[49] *Камю А.* Бунтующий человек. М., 1990. С. 53.
[50] *Ильин И. А.* О сопротивлении злу силою. С. 206.
[51] Там же. С. 157.
[52] *Камю А.* Бунтующий человек. С. 134.

тральных в творчестве Камю и дает яркую художественную интерпретацию этики экзистенциализма.

Наконец, весьма показательно, что одним из ярких примеров метафизического «бунта», составляющего сущностную характеристику человека, Камю считал русский терроризм XIX в., которому он посвятил большую главу в своей работе «Бунтующий человек». Для Камю этика террористов есть проявление подлинной устремленности к свободе и добру, недостаток их «бунта» только в том, что он приобретает ограниченную форму, оказывается направленным на «частное», на случайных носителей зла, а не на зло в его сущности. Подлинная суть зла познается каждым в первую очередь *в своей душе*, как начало, отъединяющее человека от других людей. Поэтому «бунт» в его чистой метафизической сущности — это прежде всего борьба против «мрака» в своей душе, против истоков зла в себе, за единение с другими. Но буквально это же утверждал ранее Ильин! Сравнивая позицию Ильина с идеологией русского терроризма, В. Чернов не видит как раз этого главного различия, точно подмеченного Камю, хотя он правильно улавливает единство самой позиции «бунта» против зла.

Поразительная близость идей двух философов делает весьма вероятным предположение о влиянии Ильина на формирование французского экзистенциализма, особенно, на формирование философской концепции А. Камю. Известно, что в 20—30-е годы, в период активных занятий философией, Камю очень внимательно изучал русскую историю, русскую литературу и русскую философию. Вряд ли он мог пройти мимо разгоревшейся вокруг книги Ильина полемики, тем более, что Франция была в то время одним из центров русской эмиграции, и значительная часть откликов на

книгу «О сопротивлении злу силою» появилась в газетах и журналах, издававшихся в Париже. Весьма вероятно, что основные идеи книги, хотя бы через вторые руки, дошли до Камю и своеобразно преломились в его главных философских сочинениях «Миф о Сизифе» и «Бунтующий человек».

§ 5. Белая идея

Духовная близость Ильина и представителей французского экзистенциализма обнаруживается и еще в одном важном моменте — в признании тесной зависимости теоретической философии от исторической ситуации, переживаемой философом. Как уже говорилось, новый этап философского творчества Ильина, связанный с разработкой проблемы предназначения человека в мире, оказался откликом на исторические события начала XX в., показавшие истинный размах и силу зла, заложенного в самом человеке. Но точно такое же историческое «обоснование» было и у французского экзистенциализма. Как для Ильина абстрактная идея борьбы со злом имела реальное воплощение в борьбе против большевизма, так и для Сартра и Камю реальным воплощением метафизического «бунта» была борьба против фашизма. В этой связи выглядит абсолютно неверным цитировавшееся выше утверждение Бердяева о том, что этика Ильина носит «вневременной» характер и не учитывает хода истории. Наоборот, именно позиция Бердяева безразлична к реальной истории; та история, о которой он без устали повторяет, — это история мифологическая, выдуманная самим философом в своей «духовной свободе» от мира; этика же Ильина, как и этика французских экзистенциали-

стов, целиком укоренена в историческом времени, в реальном мире, где сейчас, в данный момент свершается судьба и предназначение человека. Эта «укорененность» объясняет, почему теоретическая философия для Ильина была неотделима от его активной политической и публицистической деятельности в рядах белого движения, а французских экзистенциалистов вела в ряды Сопротивления.

Особенно наглядно единство «теории» и «практики» в жизни Ильина демонстрирует его статья «Белая идея», опубликованная вслед за книгой «О сопротивлении злу силою» и раскрывающая конкретный политический смысл изложенных там идей. При знакомстве со статьей прежде всего бросается в глаза ее проповеднический, даже несколько экзальтированный стиль изложения, который в какой-то степени был свойствен и книге «О сопротивлении злу силою», но в последней все-таки был согласован с логической последовательностью изложения. Здесь же господствует именно эмоционально-приподнятый тон, апеллирующий не к разуму, а к чувствам, интуиции, воле, требующий не знания, а веры. Это определяется центральным тезисом статьи: «По глубокому смыслу своему *белая идея*, вынашенная и созревшая в духе русского православия, есть идея *религиозная*... Это есть идея борьбы за дело Божие на земле; идея борьбы с сатанинским началом в его личной и в его общественной форме... Господь не влагает нам в руки меч; мы берем его сами. Но берем мы его не ради себя и сами готовы погибнуть от взятого меча. И из глубины этой духовной трагедии мы обращаем к нему наш взор и нашу волю. И в жизни наша

борьба и наша молитва являются единым делом. Девиз его: *моя молитва как меч; мой меч как молитва*».[53]

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

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

---

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

подымаются до высокой жертвенности, идут часто на мученичество».[54] Замеченное им в книге перемещение ценности с «благостного» мира на мир «здешний» позволило Зеньковскому сделать вывод о том, что этика Ильина в целом не согласуется с основами христианской религии. Позже он еще раз повторил этот вывод в своей «Истории русской философии».[55]

Не случайно, в своей разработке «белой идеи» Ильин в основном подчеркивает те моменты, которые связаны с практической реализацией целей движения. Особенно важен для него волевой характер этой идеи. «Пассивный мечтатель, колеблющийся, сентиментальный, робкий, — пишет он, — не шли и не пойдут в белые ряды. Белый — человек решенья и поступка, человек терпенья, усилия и свершения. Жизнь есть для него действие, а не состояние; акт, а не стечение обстоятельств. Ему свойственно двигаться по линии наибольшего, а не наименьшего сопротивления. Ему свойственно не созерцать свою цель и не мечтать о ней, а пробиваться к ней и осуществлять ее».[56]

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

---

[54] *Зеньковский В. В.* По поводу книги И. А. Ильина «О сопротивлении злу силою». С. 441—442.

[55] См.: *Зеньковский В. В.* История русской философии. 2-ое изд. Париж, 1989. Т. 2. С. 367—369.

[56] *Ильин И. А.* Белая идея. С 10.

на котором решались вопросы объединения усилий русской эмиграции в борьбе за новую Россию.

В 1927 г. Ильин начинает издавать свой собственный журнал «Русский колокол».[57] Это было для него решающей попыткой создания идейного центра, объединившись вокруг которого, эмиграция смогла бы скоординировать свои действия с усилиями борцов с коммунизмом в самой России и тем самым дать импульс для свержения тоталитарного режима. Здесь Ильин как бы проверял на практике самые важные тезисы своей философской концепции — о единстве философии и жизни, об ответственности человека за ход истории и о подвластности человеку хода истории, о способности через борьбу и страдания победить зло в мире. Соответственно прекращение выхода журнала в 1930 г. стало для него свидетельством краха надежд на реальное значение усилий отдельного человека в истории, а

[57] Всего за период с 1927 по 1930 г. вышло 9 номеров журнала, который вне всяких сомнений может быть назван журналом одного автора: и основная идейная направленность, и спектр тем, и даже стиль большинства материалов определялись личностью и мировоззрением его издетеля. Из 97 помещенных в первых восьми номерах журнала статей и заметок Ильину принадлежит 42, кроме того, 2 статьи написаны им в соавторстве с А. Бунге (членом редколлегии) и еще 4 небольшие статьи подписаны «Редакция». Из указанных 42 статей Ильин обозначил своим именем только 14, остальные подписаны «Редактор» (8 статей, открывающих каждый номер), «Старый политик» (9 статей), кроме того, дважды использован псевдоним «Странник» и один раз псевдоним «Православный». Несомненно, Ильину принадлежат и завершающие каждый номер подборки цитат «для памяти», посвященные различным вопросам («Девизы белого движения», «О сопротивлении злу силою», «О борьбе и смерти», «Революция и выход из нее», «Живые слова Петра Великого», «О силе характера», «Пророческие слова (из Карлейля)», «Живые слова Фридриха Великого. Наставление Государям»).

значит, и источником сомнений в самих основах своего философского мировоззрения.

Основные задачи журнала были определены в редакционном обращении, помещенном в первом номере. Как пишет Ильин, это есть «журнал национальной и патриотической волевой идеи. Его цель — служение самобытной и великой России. Его задача — глубокое и всестороннее обновление духа в русском образованном слое, укрепление русского самосознания и отбор качественных сил. Мы исповедуем родину как священное начало. Мы осуждаем революцию; мы отрицаем социализм и коммунизм; но мы не ищем восстановления дореволюционных порядков. Мы верим в величие *новой*, *грядущей* России; ею занята наша мысль; ей отдана наша воля».[58] Сам подзаголовок «журнал волевой идеи» выявляет основной импульс, который привел Ильина к решению издавать журнал, — желание участвовать в практической борьбе за свержение режима, являющегося для него воплощением мирового зла.

Все номера журнала состояли из двух частей. Первая, «теоретическая», была посвящена общим проблемам, разработке идеологии белого движения. Вторая, «прикладная», имела целью «вооружить мысль и волю русского патриота». «На каком бы посту он ни оказался впоследствии в грядущей России, — писал Ильин, — учителя, журналиста, офицера, агронома, кооператора, чиновника — он найдет здесь необходимые для него сведения, советы и формулы».[59] Во второй части помещались статистические обзоры состояния дел в России накануне революции и после нее, небольшие заметки об опасностях, которые грозят белому движению, и его

[58] Русский колокол. 1927. № 1. С. 2 обложки.
[59] Русский колокол. 1927. № 2. С. 2 обложки.

конкретных задачах, наконец, конкретные «инструкции» для организаторов подпольной работы в России («Как хранить тайну», «О политической провокации», «Тюремное заключение», «Как распознавать людей (советы организаторам)» — автор Ильин).

В первой части мы находим несколько работ, в которых нетрудно увидеть развитие идей книги «О сопротивлении злу силою» (таковы статьи «О священном» в № 1, «Православие и государственность» в № 2, «О власти и смерти» в № 4, «О приятии мира» в № 6), а также статьи, отмечающие зарождение относительно новых для Ильина тем, которые получат развитие в его дальнейшем творчестве. Такова статья «Идея обновленного разума» (№ 5), которая затем в переработанном виде войдет в первую главу книги «Путь духовного обновления», статья «Кризис современного искусства», где Ильин решительно отвергает как «духовно растленное» все самое оригинальное в современном ему русском и западном искусстве (позже эта статья вошла в книгу «Основы художества. О совершенном в искусстве»), статьи «Будущее русского крестьянина» (№ 3) и «О частной собственности» (№ 8), в которых Ильин утверждает абсолютное значение частной собственности для развития общества и государства.

Но главная тема, проходящая через все номера журнала и непосредственно взаимосвязанная с убеждением Ильина в возможности отдельного человека влиять на ход истории, — это тема «рыцарства», «героического служения», «подвига», всего того, что отличает людей призванных к власти и к духовному руководству людьми. Эта тема непосредственно развивает идеи книги «О сопротивлении злу силою», но здесь она получает гораздо более конкретное, политическое звучание. Теперь она приводит к утверждению, что историю творят не

коллективы, а личности, и превращается в проповедь идеи вождя, призванного вести народ: «В человеческих делах есть таинственная сила — *личной веры* в вождя и *личной любви* к нему».[60] Причем, если позже Ильин будет считать наиболее точной формой реализации «аристократизма» власти монархию, то здесь он говорит об этом в более общем плане, что заставляет предполагать возможность других вариантов. Достаточно откровенно эти варианты намечает Н. Цуриков, который прямо утверждает полезность для народа войны, как времени «появления новых людей с новой психологией, тех, кто привык быть хозяином своей жизни и смерти...»[61] Еще более выразительна точка зрения, высказанная П. Красновым, который в статье с лаконичным названием «Армия» заявляет, что новая эпоха требует от армии выполнения совершенно новых задач, главная из которых — «тяжелый и ответственный труд... *воспитания народа*».[62] «Армия есть школа для народа»,[63] — с солдатской прямотой выдвигает Краснов тезис, традиционный для всех форм диктатуры и не оставляющий сомнений в вопросе о том, что за «вождь» нужен России.

Позицию самого Ильина по этому вопросу наиболее полно отражает уже упоминавшаяся выше статья «О русском фашизме», где он, в частности, дает «философское» определение понятию «белое движение». Как пишет Ильин, оно имеет место везде, «где в общественной и государственной жизни люди объединяются на началах *добровольного служения, качественного отбо-*

---

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

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

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

[63] Там же. С. 11.

ра, бескорыстия, чести, долга, дисциплины и верности, и движимые патриотизмом, начинают на этих началах служить *родине*».[64] Считая наиболее удачным примером такого служения фашистский «эксперимент» Муссолини в Италии, Ильин пытается найти тонкую грань, отделяющую подлинное «служение» от произвола, порожденного амбициями партийных вождей, и высказывает сомнение в полезности фашизма для России.

Тем не менее, очевидно, что провозглашенная Ильиным в журнале «Русский колокол» политическая программа, неизбежно вела его последователей, не искушенных во всех философских тонкостях соотношения «права» и «силы» и далеко не всегда обладающих необходимым уровнем правосознания, к политическому волюнтаризму фашистского толка. Тем более, что в конце статьи сам Ильин заключает: «Дух русских фашистов — патриотический, волевой и активный; не для осуждения этого духа я взялся за перо. Но для того, чтобы сказать моим белым братьям, фашистам: *берегитесь беспочвенной, зарубежной "политики"*».[65] Ясно, что такая позиция могла получить сочувственный отклик лишь у незначительной части русской эмиграции, отсюда и узость круга авторов журнала. «Русский колокол» не смог ни объединить сколько-нибудь значительных сил эмиграции, ни тем более вызвать какого-либо отклика в советской России.

В целом «Русский колокол» стал выразительным символом судьбы его создателя. В нем с предельной откровенностью проявилась и последовательность Ильина, его готовность до конца следовать по однажды избранному пути, и существенная утопичность некото-

---

[64] *Ильин И. А.* О русском фашизме. С. 56.
[65] Там же. С. 64.

рых его идей, связанная с недостаточным пониманием тех радикальных перемен, которые происходили с европейским человечеством в первой половине XX в. В сущности, Ильин просмотрел возникновение совершенно новой исторической эпохи, связанной с новым человеком и несущей новую культуру, далекую от тех идеалов, которые он продолжал защищать до конца жизни. Его политическая платформа после 1925 г. по-прежнему целиком определялась тем «черно-белым» мировоззрением, которое было одновременно и источником, и порождением трагедий европейской истории XX в. и в рамках которого невозможно было найти путь к новому историческому порядку.

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

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

Нужно отметить, что Ильин всегда стремился быть выше личных узкопартийных пристрастий (хотя удавалось ему это далеко не всегда), считая, что именно межпартийные распри мешают объединению сил в борьбе с большевизмом. Поэтому он резко отрицательно высказывался не только против крайне левых сил эмиграции, но и против крайне правых монархических кругов, не стесняясь называть их представителей «черносотенцами».[66] Консерватор и монархист по своим поздним убеждениям Ильин, однако, старался сделать свои взгляды в отношении будущего России более гибкими, в частности, высказывался против прямолинейного требования немедленного восстановления монархии в России, не считающегося с особенностями той исторической эпохи, в которую произойдет освобождение страны от тоталитаризма. Эту позицию, которую разделял и П. Струве, Ильин называл «непредрешенством». Впрочем, она сочеталась с глубоким убеждением в том, что рано или поздно восстановление монархии все же произойдет, поскольку, по его убеждению, западная демократия и республиканский строй принципиально расходятся с основами русского национального характера.

Полемика по поводу идей книги «О сопротивлении злу силою» привела к окончательному размежеванию в

---

[66] См.: *Полторацкий Н. П.* Иван Александрович Ильин. Tanefly, 1989. С. 245—247 (письмо Ильина к П. Струве от 12.10.1925).

лагере русской эмиграции; решающее значение она имела и в биографии Ильина. В конце 20-х—начале 30-х годов происходит его сближение с Русской зарубежной церковью, которая поддерживала идею активного сопротивления большевистскому режиму в России. Контакты с иерархами православной церкви позже приобрели постоянный характер и свидетельствовали о существенном повороте в философском творчестве Ильина. Уже в книге «О сопротивлении злу силою» чувствуется явное стремление автора придать своей философской концепции православный оттенок. В дальнейшем это стремление будет все более и более усиливаться, придавая некоторым работам Ильина почти богословский характер (хотя православным богословом в строгом смысле этого слова он никогда не был). Эта тенденция, в конце концов, станет определяющей и будет иметь роковое значение для его философского творчества. Несмотря на сохранение внешней последовательности и фундаментальности, в сочинениях Ильина исчезнет самое главное качество, привлекавшее в его ранних работах — *смелость мысли и чувства*, не признающая никаких «священных» границ и запретных тем. Теперь все чаще философ будет отступать перед вопросами, право на решение которых, по его мнению, имеет только богословие.

Лишь при соприкосновении с самыми заветными для него темами Ильин будет демонстрировать былую философскую проницательность и страстность, доказывая неизменность некоторых основополагающих принципов своего мировоззрения. Среди этих тем — автономия и «одинокость» человеческой личности, духовная взаимосвязь и взаимозависимость людей, выражающаяся в феномене права, необходимость непрерывной борьбы за добро и духовное совершенство и

некоторые другие. Но и в разработку этих тем Ильин уже не добавит почти ничего принципиально нового, ограничиваясь повторением старых идей, уточнением некоторых понятий, более подробным анализом отдельных деталей. Все самое главное уже было сказано им в работах 1910—1920-х годов.

Пятая глава

ПРАВОСЛАВНЫЙ ФИЛОСОФ

В середине 30-х годов начинается новый этап в жизни Ильина. Период его наивысшей политической активности, приходящийся на 1924—1930 гг., не принес ощутимых результатов. Русская эмиграция по-прежнему была разобщена и в основном занималась бесплодными спорами о причинах победы большевиков и выявлением «виновных» в этой победе; в то время как большевистский режим в России уничтожал последних реальных врагов внутри страны и превращался во все более мощную силу, в которой уже ощущалась явная угроза всему устоявшемуся порядку европейской цивилизации и которая начинала вызывать чувство страха у могущественных европейских государств.

В этом контексте надежды наиболее непримиримых и активных деятелей эмиграции на то, что они способны создать реальный фронт борьбы против советской власти и вернуться в Россию победителями, выглядела абсолютной утопией. И хотя Ильин продолжал публиковать в различных эмигрантских и немецких журналах и газетах многочисленные статьи, разоблачающие духовную, политическую, экономическую, правовую несостоятельность большевизма и коммунизма, даже он вынужден был признать, что коммунистический режим в России сумел создать себе опору в определенных

слоях народа, умело используя нравственные недостатки людей. Но это означало, что теперь только сам народ, осознав свои ошибки и заблуждения, должен пытаться одолеть тех «бесов», которые овладели им и заставили служить своим дьявольским целям. Эмиграция могла рассчитывать на свою решающую роль в борьбе с большевиками до тех пор, пока она рассматривала большевиков как «узурпаторов», захвативших власть наперекор воле народа. В новых условиях русским эмигрантам оставалось только сочувственно, или со страхом, следить за событиями, происходящими внутри страны, которая перестала быть Россией и превратилась в СССР и в которой им уже не было места. «Трагедия русской честной эмиграции, — позже признавал Ильин, — с самого начала состояла в том, что в своем желании непосредственно бороться с советской властью она была *силою пространства* лишена точки для приложения своей силы».[1]

Утрата русской эмиграцией какого-либо существенного политического значения в европейских делах привела к резкому изменению отношения к ней тех государств, где обосновались самые многочисленные ее колонии. Лишенные политической и финансовой поддержки русские эмигранты стали чужими для тех стран, которые первоначально приняли их как духовную элиту России и всей европейской культуры, как передовых борцов за демократию и правовой порядок против всеразрушающего зла большевизма. К середине 30-х годов первоначальное восхищение и даже преклонение сменились безразличием и забвением.

В Германии эмигранты оказались в особенно сложном положении после прихода к власти Гитлера. Ак-

---

[1] *Ильин И. А.* Наши задачи. Статьи 1948—1954 гг. Кн. 1. С. 14.

тивная антикоммунистическая и антибольшевистская демагогия национал-социалистов возрождала надежды на активизацию борьбы против советского режима в России, против СССР. Однако теперь участие в этой борьбе содержало для русских эмигрантов беспрекословное требование подчинения руководящей и направляющей воле национал-социалистической партии, со всеми вытекающими отсюда последствиями. Многие не выдержали этого искуса и в целях борьбы с одной «империей зла» пошли на соглашение с другой, в конечном счете явившей миру не менее изощренные и всеохватные формы «раскрепощенного зла».

К чести Ильина, ему удалось устоять против этого искуса, несмотря даже на то, что первоначально он высказывал явное одобрение и поддержку (правда, скорее, теоретического характера) фашистскому движению. Когда возглавлявшееся Геббельсом министерство пропаганды и просвещения издало инструкции, требующие от всех преподавателей участия в антиеврейской пропаганде, Ильин отказался выполнять эти требования, результатом чего стало его немедленное увольнение из Берлинского университета, где он состоял профессором.[2] После этого он попал под подозрение в неблагонадежности и его жизнь резко усложнилась. В июле 1934 г. он был вынужден уйти из Русского научного института в Берлине, в котором работал с самого его основания в феврале 1923 г. В 1938 г. последовал запрет на издание трудов и публичные выступления, что фактически лишило Ильина средств к существованию. В конечном счете, в том же 1938 г. несмотря на то, что ему был также запрещен и выезд из страны,

[2] Подробности этого случая приводит в своих воспоминаниях друг Ильина А. Квартиров; см.: *Лисица Ю. Т.* Иван Александрович Ильин. Историко-биографический очерк. С. 31.

Ильину вместе с женой удалось при финансовой поддержке С. Рахманинова уехать в Швейцарию. Здесь он обосновался в пригороде Цюриха — Цолликоне, где и прожил вплоть до своей кончины, последовавшей 21 декабря 1954 г.

На последние годы жизни Ильина пришелся новый всплеск его публицистической активности. В 1948—1954 гг. он написал более 200 небольших статей для Русского Обще-Воинского Союза, в которых продолжил критику тоталитарной сталинской системы, оценивал и переоценивал уроки русской революции, пытался предсказать будущее России и возможные варианты ее развития после падения коммунистического режима, защищал и развивал идею «духовного национализма» и т. д. Первоначально эти статьи рассылались членам союза в качестве «заочных чтений», а позже, уже после смерти их автора, были собраны в двухтомном издании под заглавием «Наши задачи».

И все-таки публицистическая и политическая деятельность в этот период не имела и не могла иметь для Ильина прежнего значения, на первый план для него вновь выходит философское творчество. По объему трудов (написанных не только по-русски, но и по-немецки) период 30—50-х годов кажется даже более плодотворным, чем предшествующие два десятилетия. Но приобретая в «количестве», философское творчество Ильина существенно теряет в «качестве», его труды становятся более однообразными и бедными на оригинальные идеи. В значительной степени это было обусловлено стремлением согласовать философию с православной догматикой. В письме к Митрополиту Анастасию, написанном в ноябре 1947 г., Ильин так характеризует новый этап своего творчества: «...я пытаюсь заткать ткань *новой философии*, насквозь христиан-

ской по духу и стилю, но совершенно свободной от псевдофилософского отвлеченного пустословия. Здесь совсем нет и интеллигентского "богословствования" наподобие Бердяева—Булгакова—Карсавина и прочих дилетантствующих ересиархов...»[3] Хотя непосредственно эти слова относились к написанной тогда на немецком языке книге «Замирающее сердце. Книга тихих созерцаний» (изданной на русском языке только после смерти автора в 1958 г. в Мюнхене), их можно отнести и к другим сочинениям Ильина, в центре которых — стремление обосновать все сферы жизни и культуры через «религиозный опыт».

§ 1. Путь духовного обновления

Первой работой нового этапа творческого развития Ильина стала книга «Путь духовного обновления», писавшаяся в 1932—1935 гг. и опубликованная в 1935 г. в Белграде (второе, расширенное издание книги вышло после смерти автора в 1962 г.). После напряженных поисков ответов на самые трагические вопросы бытия, которыми были пронизаны все предшествующие труды, после страстной борьбы с «непротивленцами», сторонниками примирительного отношения к злу, новая работа кажется умиротворенно-спокойной. Происходит явное смещение акцентов в представлениях Ильина о путях выхода из того кризиса, в котором оказалось в XX в. европейское человечество.

В книге «О сопротивлении злу силою» Ильин основное внимание обращал на необходимость реши-

[3] Цитируется по книге: *Полторацкий Н. П.* Иван Александрович Ильин. С 64.

тельной борьбы с мировым злом, на то, что эта борьба, хотя и имеет в качестве своей основы и цели духовное единство людей и их духовное совершенство, но должна непременно использовать физические методы воздействия на людей, одержимых злом. В новой книге Ильин в определенной степени приближается к позиции тех, кто критиковал идеи его предшествующего философского труда, или, по крайней мере, учитывает их критику. Теперь он главное внимание обращает на тот факт, что без развития духовного начала в человеке невозможно говорить о преодолении кризиса, переживаемого обществом, точно так же, как невозможно организовать эффективную борьбу с личным и общественным злом.

Формально в этом перемещении акцентов нет никакого противоречия, Ильин постоянно подчеркивал и в книге «О сопротивлении злу силою», и в сопровождавших ее статьях, что ограничение злой воли, осуществляемое с помощью физического воздействия на злодея, есть только самый первый и не главный этап в борьбе со злом. Это ограничение необходимо для того, чтобы через духовное одиночество и страдания, «посылаемые в мудрой мере», вызвать в душе злодея способность к самостоятельному духовному росту и, значит, к преодолению своих противодуховных, злых наклонностей. Тем не менее в идеологии «сопротивления злу», которую Ильин разрабатывал в 20-е годы, требование духовного самосовершенствования личности оставалось почти формальным постулатом, который не получал дальнейшего развития, в то время как структура и методы «физического заставления» исследовались с исчерпывающей полнотой и с таким пафосом, который не оставлял сомнений в первостепенном значении (если не теоретическом, то хотя бы практическом)

именно этой стороны нашей деятельности. Не случайно многие возражения оппонентов Ильина относились именно к *тону*, к *форме* его высказываний, создающих своеобразный «культ» борьбы (вспомним в этой связи хотя бы тон статьи «Белая идея»).

Для того чтобы отвести эти возражения и подтвердить свою приверженность идее *духовного* совершенства человека и принципу абсолютного приоритета *духовной*, *божественной* стороны бытия, Ильин должен был столь же детально, как и «методологию» материальной, физической борьбы со злом, разработать «методологию» духовного саморазвития, самовоспитания личности и общества. Это он и пытается осуществить в книге «Путь духовного обновления», которую в этом смысле можно было бы рассматривать как естественное продолжение предыдущей книги, если бы не одно обстоятельство, которое заставляет признать эти два труда выражением абсолютно различных, почти противоположных мировоззренческих позиций. Оно заключается в том, что новая работа в отличие от предыдущей имеет как раз тот самый «внеисторический» характер, который Бердяев приписывал (совершенно безосновательно) книге «О сопротивлении злу силою». Все, что Ильин пишет о пути духовного совершенствования и его основных составляющих, представляет собой безусловную истину, но истину — слишком абстрактную, справедливую по отношению к любой эпохе в истории человечества и не раз высказанную в истории, почти банальную в той общей, декларативной форме, которую она приобретает в книге Ильина.

Здесь можно подметить любопытную закономерность: почти все выдающиеся русские философы, оказавшиеся после революции в эмиграции, в 30—50-е годы писали труды очень похожие один на другой,

отмеченные печатью банальности, декларативности, абстрактной всеобщности, резко контрастировавшей с оригинальностью и глубокой философской конкретностью их более ранних работ. В этом можно видеть печальное доказательство особого значения для русских мыслителей связи со своей духовной «почвой», с духовной родиной. После того как в 30-е годы эта связь была окончательно разорвана, их творчество резко изменилось, потеряв значительную долю глубины и оригинальности.

Быть может, к Ильину сказанное относится в наибольшей степени, на его творчество тот перелом, который произошел в жизни русской эмиграции в начале 30-х годов, оказал столь существенное воздействие, что в его поздних работах очень трудно узнать того же мыслителя, который создавал гениальные труды о философии Фихте и Гегеля. Внимательный читатель без труда подметит существенное отличие новой книги от более ранних крупных сочинений Ильина. Если во всех предшествующих работах страстная вера, непосредственное интуитивное восприятие предмета органично сочетались со строгостью мысли, логичностью доказательств, то теперь убедительность рациональной стороны рассуждений исчезает, а от логической стройности остается только формальная схематика. Последняя черта вообще становится одной из наиболее заметных в поздних работах Ильина. Стремление к педантичной упорядоченности и классификации всех аспектов рассматриваемых проблем приобретает самодовлеющий характер, но при этом утрачивается самое важное — внутренняя логика взаимосвязи отдельных «рубрик» и «разделов».

В книге «Путь духовного обновления» формальный схематизм содержится уже в названии глав: «О вере»,

«О любви», «О свободе», «О совести», «О семье», «О родине», «О национализме». Первые четыре главы посвящены уже известным нам темам, которые неоднократно рассматривались в предшествующих сочинениях Ильина. Тем интереснее проследить изменения, вносимые автором в определение и интерпретацию основных понятий и принципов своей философии.

Прежде всего бросается в глаза, что в новой книге происходит возврат к понятию *духовной очевидности*, с которого Ильин начал построение своей философской концепции еще в 1912 г., в работе о Шлейермахере. Оно никогда не исчезало из текстов Ильина, однако в своих главных сочинениях он, как правило, вместо него использовал более ясное и в большей степени рационально определимое понятие философского акта. Теперь философский акт практически не упоминается в работах Ильина, и причины этого достаточно очевидны: это понятие однозначно свидетельствовало об абсолютном превосходстве философии над другими формами «духовного делания» (в первую очередь над религией) и слишком явно показывало преемственность философии Ильина по отношению к системе Гегеля.

Возвращаясь к понятию духовной очевидности, 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). Выясняется, что это «художественное отождествление» иногда означает слияние, отождествление души с исследуемым предметом, а иногда нет. При однозначном понимании очевидности (характерном для ранних работ Ильина) пришлось бы признать возможность ото-

ждествления человеческой личности с Богом; поскольку теперь Ильин всеми силами старается избежать разногласий с православной догматикой, он отказывается от прежних точных и ясных формулировок, в результате чего словосочетание «духовная очевидность» очень часто приобретает характер художественной метафоры, а не строгого философского понятия.

Впрочем, в книге можно без труда найти отзвуки прежних идей, явно противоречащих новым намерениям автора. Так, утверждая центральное значение веры в жизни человека, Ильин пишет: «...человек постоянно (то сознательно, то бессознательно) *медитирует* о том предмете, в который он верит. Вследствие этого *душа вживается в этот предмет, а самый предмет, в который она верит, проникает в душу до самой ее глубины.* Возникает некое подлинное и живое тождество: душа и предмет вступают в особое *единение*, образуют *новое живое единство*».[4] Но значит ли это, что веруя в Бога, человек достигает тождества с Богом? У Ильина все еще хватает последовательности ответить на этот вопрос *положительно*, хотя и достаточно *неопределенно*, чтобы создать видимость согласия своих выводов с христианской догматикой. «Веровать в Бога, — пишет он, — значит стремиться к созерцанию Его, молитвенно "медитировать" о Нем, стремиться к осуществлению Его воли и Его закона; от этого возрастает и усиливается божественный огонь в самом человеке; он очищает его душу и насыщает его поступки. На высших ступенях такой жизни возникает то живое и таинственное единение между человеком и Богом, о котором так вдохновенно и ясновидчески писал Макарий Великий,

---

[4] *Ильин И. А.* Путь духовного обновления. Собр. соч. Т. 1. С. 48—49.

характеризуя его как внутреннее "срастание" или "сраствореніе"...»[5]

Но особенно недвусмысленно прежняя, чисто пантеистическая основа религиозной концепции Ильина выступает, когда он говорит по поводу духовной основы всех сфер жизни человека (общественной жизни, свободы, семьи, родины, государства, частной собственности, науки и искусства): «...*последняя основа* всего этого, *творческий первоисточник* всей духовной культуры есть *Божественное в нас*, даруемое нам *в откровении живым и благим Богом*, воспринимаемое нами посредством любви и веры и осуществляемое нами в качестве самого главного и драгоценного в жизни».[6]

Наиболее заметным признаком изменения философской позиции Ильина в сравнении с его более ранними работами является то, что основной формой духовной очевидности, формой единения человека с высшим духовным Предметом (т. е. Богом) становится религиозная вера. Раньше Ильин также признавал за верой это значение, но требовал ее рационального «просветления», «возвышения» до объективно-рационального философского акта, теперь же он принимает веру непосредственно в ее иррационально-интуитивной сущности. Более того, полагая, что религиозная вера есть высшая форма очевидности, он и по отношению ко всем другим формам очевидности, определяющим различные сферы жизни и культуры, также применяет термин «вера», подчеркивая тем самым приоритет *иррационально-интуитивного аспекта* акта духовной очевидности над его рациональной стороной. В результате такого смещения акцентов Ильин сталкивается с проб-

[5] Там же. С. 51.
[6] Там же. С. 70.

лемой объективной истинности веры, с той проблемой, ради разрешения которой он в своих ранних работах настаивал как раз на том, что акт очевидности (философский акт) является неразрывным единством иррационально-личностного и объективно-рационального моментов, при определяющем значении последнего. Ситуация только осложняется тем, что Ильин не сводит смысл феномена веры к религии, а придает вере универсальное значение. «Чем глубже заглянем мы в человеческую душу, — утверждает он, — тем скорее мы убедимся, что человек без веры вообще не может жить, ибо вера есть не что иное, как *главное и ведущее тяготение человека, определяющее его жизнь, его воззрения, его стремления и поступки*».[7] Именно поэтому невозможно обойти проблему «истинности» веры: каждый человек обладает верой, но не у каждого она ведет к высшим содержаниям, например, вера может иметь целью низшие эмпирические ценности, наслаждение и т. п.

Различию «подлинной» и «неподлинной» веры Ильин придает *онтологический* характер: «неподлинная» вера направляет человека к таким содержаниям и предметам, которые не составляют метафизической основы бытия человека; уподобляясь этим предметам и содержаниям, «вживаясь» в них, человек изменяет своей сущности и начинает вести «неподлинное» существование. Ясно проводимое здесь противопоставление «неподлинного» («пошлого», по словам Ильина) и «подлинного» существования очень близко к соответствующему принципу, характерному для антропологии экзистенциализма. В некоторых элементах Ильин действительно в еще большей степени приближается к

[7] Там же. С. 43.

традиционной для экзистенциализма концепции человека. Однако эти элементы не складываются в целостную картину, и философию позднего Ильина вряд ли можно отнести к этому направлению.

В своих попытках найти более ясный критерий различения «неподлинного» и «подлинного» существования Ильин вновь подчеркивает метафизическое значение смерти. «*Жить стоит только тем*, — утверждает он, — *и верить стоит только в то, за что стоит бороться и умереть*, ибо *смерть* есть истинный и высший критерий для всех жизненных содержаний».[8] Здесь нужно еще раз повторить (см. главу 2, § 3), что понимание смерти у Ильина в одном важном моменте радикально отличается от экзистенциалистской интерпретации этого феномена. В онтологии М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра, особенно много внимания уделявших этой проблеме, смерть имеет фундаментальное значение, поскольку она раскрывает неустранимую конечность человеческого бытия. Опыт смерти, точнее опыт *ужаса смерти*, дает человеку возможность приблизиться к бытию, к последней основе всего сущего (особенно ясно эта мысль выражена у Хайдеггера). Однако в этом опыте невозможно конституировать какую-либо систему ценностей, в соответствии с которой предстоит жить человеку. Он всецело иррационален и значим сам по себе.

У Ильина все по-другому. Отказываясь от объективно-рационального аспекта акта духовной очевидности, т. е., казалось бы, в гораздо большей степени высвечивая его иррациональный характер, он в то же время использует критерий смерти для некоей «квазирациональной» проверки ценностей жизни. Раньше явный

[8] Там же. С. 52.

оттенок рационализма в описании значения смерти сглаживался за счет того, что Ильин все время настаивал на глубоко личностном характере акта духовной очевидности, не снимаемом растворением души в едином духовном содержании. Теперь Ильин гораздо меньше внимания обращает на личностную форму акта, подчеркивая единство и общность (не рациональную!) его Предмета для всех людей: «..."верующие" люди имеют единый и общий им всем духовный Предмет; они вступают в творческое единение с Ним, а через это объединяются между собою: слагается религия и церковь».[9] В связи с этим происходит незаметный, но очень важный сдвиг в понимании значения смерти: фактически Ильин теперь полностью разделяет гегелевский подход, в соответствии с которым человек должен принимать смерть как должное, если через нее он служит высшим объективным ценностям; вся трагическая диалектика личного бытия человека — одновременно и самодостаточного в своей конечной форме и зависимого от духовного целого, — которая столь оригинально разрабатывалась в его ранних сочинениях, теперь заменяется декларативным пафосом самопожертвования. Близость к «каноническому» гегельянству наглядно проявляется и в перечислении тех ценностей, которые составляют главное содержание жизни и ради которых человек обязан жертвовать собой, — это семья, родина, государство, национальная культура.

В книге «Путь духовного обновления» исходная, достаточно цельная концепция Ильина, построенная в 1910—1920-е годы, претерпевает любопытный генезис. Усиливая в главном и наиболее явном элементе своей системы иррациональные аспекты, Ильин одновремен-

[9] Там же. С. 50.

но дает гораздо более рациональную и вполне традиционную интерпретацию другим элементам, в результате чего вся философская конструкция теряет цельность и последовательность, превращается в набор слабо связанных и противоречащих друг другу принципов и идей, некоторые из которых демонстрируют прежнюю оригинальность философского мышления Ильина, а некоторые вполне банальны по своему содержанию. Большинство глав книги ясно демонстрируют указанный генезис, движение в сторону парадоксального синтеза иррациональной трактовки акта духовной очевидности с тем самым поверхностно понятым гегельянством, гениальным критиком которого Ильин был раньше. Значительная часть его размышлений основана на одном главном принципе: на утверждении, что все ценностные ориентиры человека и вся его жизнь определяются его принадлежностью к некоторой духовной целостности, которую, кроме того, Ильин в полном соответствии с традициями западного рационализма понимает как *субстанцию*.

Все еще остающиеся в книге оригинальные моменты по большей части просто повторяют те определения, которые были найдены Ильиным в предшествующих трудах. В частности, он повторяет здесь своеобразное определение любви, впервые данное в статье «О любезности»: любовь есть вживание в любимый предмет, художественное отождествление с ним, «интуитивное ясновидение». Как и в книге «О сопротивлении злу силою», Ильин различает два вида любви — любовь инстинкта и любовь духа, однако теперь он обходит все острые вопросы, связанные с противопоставлением этих форм любви. Его интересует только высшая любовь и только в ее устремленности к высшей духовности, к Богу: «Духовная любовь есть как бы не-

кий *голод души по Божественному*, в каком бы отличии это Божественное ни проявлялось».[10]

И в понимание свободы Ильин не добавляет ничего нового по сравнению с тем гимном свободе, который прозвучал в книге «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (в главе 13). Свобода есть «сила самоопределения к лучшему», которая требует от человека развитой волевой энергии и составляет главную черту духовного характера. Своеобразным отзвуком идеи «сопротивления злу силою» является утверждение о том, что всякий человек, не доросший еще до подлинной духовной свободы, должен быть воспитан к ней. Начало этого процесса неизбежно заключает в себе внешнее воспитание (заставление), хотя оно может быть успешным только в том случае, когда постепенно переходит в *самовоспитание*. При этом самовоспитание также имеет два аспекта: положительный и отрицательный. «Освободить себя, — пишет Ильин, — значит прежде всего обратить свою силу, чтобы быть сильнее любого влечения своего, любой прихоти, любого желания, любого соблазна, любого греха. Это есть извлечение себя из потока обыденной пошлости — противопоставление ее себе и себя ей, усиление себя до победы над ней. Таков *отрицательный* этап самоосвобождения. За ним следует *положительный* этап: он состоит в добровольном и любовном заполнении себя *лучшими, избранными и любимыми* жизненными содержаниями...»[11]

Только в главе, посвященной понятию совести, можно обнаружить некоторое развитие существенных черт прежней концепции Ильина, прежде всего, его

[10] Там же. С. 75.
[11] Там же. С. 95—96.

убеждений в особом значении неповторимо индивидуальной, личностной формы акта духовной очевидности. Если в общем описании структуры акта Ильин почти не упоминает об этой его стороне, то в описании совестного акта он выдвигает личностный аспект на первый план: «...совестный акт осуществляется не в порядке рассудочного умничанья, суждений, рассуждений, выводов, доказательств и т. п., но в порядке *иррационального сосредоточения души*».[12] Называя совестный акт состоянием нравственного вдохновения, нравственной гениальности, Ильин утверждает, что как субъект совестного акта человек выступает во всей своей жизненной конкретности; «вопрошающий свою совесть *должен сам предстать перед ней во всей своей цельности*; он должен идти не от выдумки, а отправляться от самого себя, вводя в дело самого себя, и притом целиком; он должен спрашивать *не про другого и не для другого, а про себя и для себя*; и не "теоретически", чтобы выведать и узнать, а *практически*, чтобы так *решить* и *сделать*».[13] В результате, правильное описание акта совести требует диалектического сочетания обоих аспектов: аспекта иррациональной конкретности и индивидуальности и аспекта всеобщности, общезначимости (без чего акт совести также невозможен); «совестный акт, если только он верно пережит и осуществляется сполна, несет всем людям однородные содержания и ведет их в одном и том же направлении... между тем совестный акт, в отличие от всякого формального закона, имеет в виду *не общее всем людям, а индивидуальное состояние одного человека*; он не уравнивает людей, а зовет каждого отдельно к осуществлению *всего добра, которое ему дос-*

[12] Там же. С. 122.
[13] Там же. С. 125—126.

тупно, и всей справедливости, которая причитается от него другим людям... А это означает, что совесть есть начало не механическое, а *органическое*, не уравнивающее, а *распределяющее*, не мертвящее, а *творческое*, не рассудочное, а *любовно-художественное*».[14]

Нетрудно узнать здесь мотивы ранних работ Ильина, в особенности, его интерпретацию гегелевского принципа органической спекулятивной конкретности, который в применении к различным формам духовного целого (нация, культура, нравственность и т. п.) означает, что отдельные элементы (личности), сливаясь друг с другом и с целым, сохраняют свое абсолютное значение. Но все-таки и в структуре совестного акта Ильин теперь делает акцент на «сверхличном обстоянии»; личностный, индивидуальный аспект акта является только «преддверием» к этому «обстоянию». «Этот акт уводит человека вглубь — к тому, что должно быть обозначено как *его собственная субстанция*, с которой он как бы воссоединяется...»[15]

Новые тенденции в творчестве Ильина особенно ясно проявляются в последних главах книги, где подробно рассматриваются те конкретные формы духовной общности, через которые, по мнению Ильина, человек только и может приближаться к совершенству. Эти общности — семья, родина, государство, национальная культура. Они интересовали Ильина и прежде, но если в ранних работах их анализ был направлен на выявление всего богатства противоречий, порождаемых соединением индивидуальности и социальности в человеческом бытии, то теперь в изложении этой темы гос-

[14] Там же. С. 137—138.
[15] Там же. С. 139.

подствует открытая апологетика, однозначное превознесение ценностей монархического консерватизма.

Особенно важное значение для Ильина приобретает понятие *духовного национализма.* Утверждение первостепенного значения национальной идеи всегда присутствовало в его работах. Вспомним, что в своем анализе гегелевской философии Ильин пришел к выводу, что даже Гегель, который особое значение придавал идее *абсолютного* (всеобщего) духа, высшей формой духовного бытия (т. е. бытия Абсолюта) признал все-таки только духовную общность отдельного народа — народный дух (как будет видно в дальнейшем, эта концепция оказала решающее воздействие на формирование ильинского принципа духовного национализма). Понятие народного духа как некоей объективно-духовной субстанции, определяющей бытие людей, их мысли и поступки, их культуру и историю, играло центральную роль в работе «Духовный смысл войны», а также в речи «Философия и жизнь» из книги «Религиозный смысл философии». Наконец, одной из важнейших целей своей публицистики в 20-е годы Ильин также считал защиту и развитие национальной идеи, через которую, по его мнению, должно произойти возрождение России. «Это есть идея *великодержавной* России, — писал он о ней в статье, обозначающей программу журнала «Русский колокол», — воздвигнутой на основах подлинно *христианской*, волевой и благородной государственности. Это есть идея *Богу служащей* и потому *священной родины*».[16]

Но все же наиболее детальную разработку эта идея получила в поздних философских и публицистических трудах Ильина.

---

[16] Русский колокол. 1927. № 1. С. 5 (редакционная статья).

§ 2. Концепция духовного национализма

В описании причин разделения единого человечества на нации, точно так же как в описании структуры взаимосвязей между нациями и единой духовной основой их бытия, Ильин в общих чертах повторяет ту же систему идей, которая в его ранних работах обосновывала причины духовной «одинокости» человека и структуру его взаимосвязей с единым для всех людей духовным Предметом, основой их бытия. Подобно тому как неустранимость и могущество материального начала нашей жизни приводит к разъединенности отдельных личностей, не снимаемой до конца ни при каких условиях, так и материально-биологические условия жизни человечества ведут к его разделению на обособленные нации. «С самого начала ясно, — утверждает Ильин, — что жизнь человечества на земле подчинена пространственно-территориальной необходимости: земля велика и человечество разбросано по ее миру. Оно не может и никогда не сможет победить эту пространственную разъединенность и управляться из единого мирового центра... В результате этого мир распадается на пространственно разделенные государства, которые не могли бы слиться в одно единое государство даже при самом сильном и добром желании».[17] Условия расстояния, климата, хозяйства, языка, характерные черты быта и душевного уклада, в конце концов, приводят к формированию совершенно непохожих друг на друга национальных общностей, управляемых национальными государствами.

[17] *Ильин И. А.* Путь духовного обновления. С. 170—171.

Индивидуальные особенности материального бытия отдельного человека обусловливают формирование его неповторимого духовного мира, который представляет собой индивидуальное «преломление» единого духовного начала. То же самое справедливо и по отношению к нации. Главное в ее бытии — не материальные, расовые или языковые отличия, а сложившийся на основе этих отличий своеобразный *духовный мир*, *духовная цельность*, представляющая собой индивидуально-национальное «преломление» высшей духовной сущности, Бога. «*Сходство* в духовной жизни ведет незаметно к интенсивному *общению и взаимодействию*, а это, в свою очередь, порождает и новые творческие усилия, и новые достижения, и *новое уподобление*. Духовное подобие родит духовное единение, и обратно. И весь этот процесс духовного "симбиоза" покоится в последнем счете на *сходном переживании единого и общего духовного предмета*. Нет более глубокого единения, как в одинаковом созерцании единого Бога, но истинный патриотизм и приближается к такому единению».[18]

Это означает, что единственным признаком подлинного национального единения и подлинного патриотизма является духовное единство, а не единство расы, крови, происхождения, языка и т. п. В этом смысле Ильин решительно различает ложный, неполноценный, «слепо-инстинктивный» патриотизм и патриотизм истинный, плодотворный, «духовный», возможный только на основе развитой духовности человека. Впрочем, само по себе начало инстинкта, согласно Ильину, неустранимо и играет большую роль в жизни человека, особенно в сфере национального; но чтобы инстинкт приобрел правильное направление

[18] Там же. С. 191.

для своей природной силы, он должен быть обогащен и «просветлен» духовностью. «Инстинкт и дух призваны к взаимному приятию: так, чтобы *инстинкт* получил *правоту и форму духовности*, а дух получил *творческую силу инстинктивности*. Так и в патриотизме... патриотизм *всегда инстинктивен*. Но он *не всегда духовен*. И то, что должно быть достигнуто, есть *взаимное проникновение инстинкта и духа в обращении к родине*. Инстинктивная страсть должна креститься огнем духа; духовное избрание, предпочтение и самоопределение должно получить всю силу инстинктивной страстности».[19]

Подобно тому как *философский акт*, акт духовной очевидности, является для отдельной личности основой всех форм жизни и творчества, так и для нации то же самое значение имеет ее особый *национальный духовный акт*, в котором она по-своему, отлично от других наций воспринимает единую духовную сущность, Бога. При этом сходство понятий национального духовного акта и философского акта ограничивается тем, что оба этих акта выступают как формы соединения с высшей духовной реальностью.

Новое понятие отличается от старого даже не столько усилением в его определении иррациональных элементов, сколько принципиальной неясностью самого этого определения. Хотя главный смысл национального акта связан с его духовной, творческой природой, Ильин уточняет, что «этот акт включает в себя и всю глубину бессознательного, жизнь инстинкта, страстей и наследственного уклада жизни».[20] Как все эти качества и элементы сочетаются с духом (с рациональной,

[19] Там же. С. 174—175.
[20] Там же. С. 190.

«ясной» духовностью) из рассуждений Ильина понять невозможно, хотя именно анализ конкретной структуры национального духовного акта, его основных слагаемых и их преломления в культуре разных народов представляет собой наиболее важную задачу на пути построения «феноменологии» национального. В книге Ильина мы не находим даже отдаленных подходов к решению этой задачи, в результате, понятие национального духовного акта, как, впрочем, и вся концепция духовного национализма, приобретает совершенно абстрактный, декларативный характер и ничуть не помогает философскому анализу таких феноменов, как национальное чувство, патриотизм, национальная культура и т. п.[21] Тех абстрактных определений, которые дает Ильин, оказывается достаточно только для «критической» работы — для опровержения «слепого» национализма, основанного на темных инстинктах и порождающего вражду и непримиримость между людьми; однако эта задача в большей степени важна для публицистики, рассчитанной на широкий круг читателей, чем для философии.

Особенно наглядно неэффективность идей Ильина для конкретного анализа национальной духовности проявилась в том, что он сам оказался совершенно неспособным понять логику развития современной ему русской культуры. Постоянно обращаясь к анализу ее новейших форм, он безапелляционно объявлял их «противодуховными», «пошлыми», вынося обвинение в потакании самым «низменным» и «больным» сторонам человеческой психики тем художникам, которые составили подлинную славу русской культуры XX в., кото-

[21] Отметим, что в то время, когда писалась книга Ильина, уже существовала богатая традиция конкретного философского анализа этих проблем; достаточно упомянуть гениальные работы М. Вебера.

рые продолжили, наперекор ужасам революции и гражданской войны, тоталитарному гнету и репрессиям, традиции великой русской культуры XIX в. В этом контексте Ильин упоминает Брюсова, Блока, Бальмонта, Ахматову, Белого, Скрябина, Стравинского, Прокофьева, Шостаковича, «все большевистское искусство, начиная от Мейерхольда и кончая Маяковским»[22] (впрочем, не менее беспощаден был Ильин и к деятелям современной ему западной культуры, особенно к представителям модернизма). Его безусловной похвалы удостоилась только проза Шмелева, которую, несмотря на ее безусловные достоинства, конечно же, очень трудно отнести к наиболее оригинальным и ярким проявлениям русской культуры XX в.

Постоянное упоминание Ильиным необходимости синтеза духа и инстинкта в сфере национальной духовности заставляет вспомнить один важный момент из книги «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека». Там Ильин, вскрывая принципы гегелевской концепции «пути Бога в мире», писал, что в рамках этой концепции главной задачей Бога является использование иррациональной, противоразумной стихии мира как «материала» для воплощения своей благой сущности. Принципиальным моментом в анализе Ильина было различение «поверхностного» и «глубинного» смысла этой идеи. Первый был связан с верой в полную и окончательную победу Бога над неразумной стихией мира; эта вера Гегеля, в частности, проявлялось в том, что он пытался изобразить народный дух *действительным* и *адекватным* воплощением божественной сущности в мире, осуществленной гармонией

[22] *Ильин И. А.* Основы художества. О совершенном в искусстве. Собр. соч. Т. 6. С. 70; см. также: там же. С. 62—71; *Ильин И. А.* Наши задачи. Статьи 1948—1954 гг. Кн. 2. С. 320—321.

божественного и материального. Однако второй, главный смысл гегелевской концепции Ильин видел в том, что Гегель в конечном счете признавал *невозможность* адекватного и полного воплощения Бога ни в одной из форм земного бытия, *в том числе ни в одном народном духе*. Это признание, как мы помним, было связано с трагическим восприятием истории и вело к представлению о центральном положении человека в мировом бытии.

И вот теперь, в своей новой книге Ильин безусловно присоединяется именно к первой, «поверхностной» интерпретации гегелевской идеи народного духа! Забыв скрупулезный анализ, проделанный им в своем труде о гегелевской философии, он становится сторонником поверхностного оптимизма Гегеля, верит в то, что национальная духовность есть адекватное и лишенное каких бы то ни было противоречий воплощение божественного Предмета. «Народ, — пишет он, — не Бог, и возносить его на уровень Бога — слепо и грешно. Но народ, создавший свою родину, есть *носитель и служитель Божьего дела на земле*, как бы *сосуд и о́рган божественного начала*».[23] Следование в этом вопросе за Гегелем вновь сочетается у Ильина с иррационализацией сущности народного духа, что естественно вытекает из отмеченной выше общей тенденции к иррационализации высшего духовного Предмета. Теперь синтез инстинкта и духа в национальном чувстве вовсе не означает синтеза иррационального и рационального, поскольку дух в своих главных составляющих уже совсем не ассоциируется с рациональностью; это ясно из того, что основной формой национального духа является религиозная вера: «Патриотическое единение есть раз-

[23] *Ильин И. А.* Путь духовного обновления. С. 192.

новидность *духовного единения*, а поклонение Богу есть одно из самых глубоких и сильных проявлений человеческого духа».[24]

Приверженность идеализированному варианту гегелевской концепции органического духовного единства и гегелевскому «оптимизму» проявляется и в понимании Ильиным взаимодействия и взаимовлияния наций. Истинный, духовный патриотизм он называет той «вершиной», с которой человек открывает для себя «братство всех людей перед лицом Божиим». «Эта вершина и есть *родина* как *организм национальной духовной культуры*. Она пробуждает в человеке духовность, которая может и должна быть оформлена как *национальная* духовность, развертывающаяся в актив *национальной* структуры. И, только пробудившись и окрепнув, она сможет найти доступ к созданиям чужого национального духа. Тогда человеку откроется всечеловеческое братство, но это братство будет не *интернациональным*, а *сверх-национальным*».[25] Плодотворное общение наций предполагает не подавление одной из них другими, а стремление принять духовное содержание иной национальной культуры с целью обогащения своей собственной. В этом смысле «сверх-национализм», по Ильину, не отвергает духовный национализм и самобытность наций, а предполагает их равноправное духовное общение и «взаимопитание» в интересах развития каждой нации и того духовного целого, которое возникает из их взаимодействия.

Очевидно, что эта модель связана с совершенно иным мировоззрением в сравнении с тем, которое было характерно для более ранних работ Ильина, посвя-

[24] Там же. С. 191.
[25] Там же. С. 209.

щенных осмыслению глубокой противоречивости бытия человека во всех его составляющих — в том числе и противоречивости общей материальной и духовной жизни народа. Обратим внимание на то, что в ранних работах Ильин основное внимание обращал на индивидуальное бытие человека и именно его считал и средоточием всех противоречий мироздания, и тем элементом метафизической структуры реальности, через который обретают смысл все остальные фрагменты природной и социальной действительности. Даже рассматривая духовное единство людей и саму божественную духовность, Ильин делал акцент на ее преломлении в отдельной личности. В поздних сочинениях ситуация изменяется; Ильин в гораздо большей степени настаивает на самостоятельности и даже первичности народного духа, национальной духовной «субстанции» по отношению к бытию отдельной личности; именно нацию, а не личность он теперь во многих случаях полагает «субъектом» истории и культуры.

Нетрудно видеть, что в своих основных чертах концепция духовного национализма дает последовательное развитие давней традиции русской философии, идущей от славянофилов. Публицистически ясно выражая основные принципы «почвеннической» идеологии, Ильин не добавляет к ней почти ничего нового, если не считать достаточно неожиданной (но в общем-то логичной) попытки обосновать эту идеологию с помощью того самого поверхностного гегельянства, против которого выступали и первые славянофилы и сам Ильин.

В данном контексте особенно наглядно сравнение идей Ильина с идеями А. Хомякова, выразившего в ясной философской форме идею духовного единства людей, основанного всецело на религиозой вере. Хомяков называл мистическое духовное единство людей

мистической Церковью, через которую каждый христианин в каждое мгновение своей жизни обретает единство с Богом. «Церковь, — утверждал Хомяков, — *не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божьей благодати*, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати... Единство же Церкви не мнимое; не иносказательное, но истинное и существенное, как единство многочисленных членов в теле живом» (курсив мой — *И. Е.*).[26] Церковь представлялась Хомякову не чем-то внешним человеку, не *охватывающим* его единством, но пронизывающей его *жизнью*, самой *основой* его существования и творческого развития: «Церковь не авторитет, говорю я, а истина и в то же время жизнь христианина, внутренняя жизнь его; ибо Бог, Христос, Церковь живут в нем жизнью более действительною, чем сердце, бьющееся в груди его, или кровь, текущая в его жилах...»[27] Нетрудно увидеть совпадение этих главных тезисов Хомякова с основными тезисами книги «Путь духовного обновления». Определенное влияние идей Хомякова можно обнаружить и в ранних сочинениях Ильина. Это относится, например, к очень важному утверждению Ильина о всеобщей взаимосвязи людей в добре и зле, о том, что любой поступок или мысль человека непосредственно влияет на положение дел в мире и в человеческом обществе. Именно об этом писал Хомяков: «В обществе здоровом и цельном всякое движение мысли есть уже деятельность: лица, связанные между собою живою органической цепью, неволь-

---

[26] *Хомяков А. С.* Соч. В 2 т. Работы по богословию. М., 1994. Т. 2. С. 5.

[27] Там же. С. 43—44.

но и постоянно действуют друг на друга...»[28] Но особенно существенное значение идеи Хомякова, как и идеи других славянофилов, имели для позднего творчества Ильина. И выдвижение на первый план веры в противоположность разуму, и само понимание веры как главной составляющей духовной сущности человека, через которую человек обретает реальное основание для своего бытия, соединяется с высшей реальностью, несомненно, было заимствовано Ильиным из сочинений Хомякова. Явные параллели с идеями славянофилов вызывает и активное использование Ильиным в своих поздних работах понятия «сердечного созерцания», которое по своему смыслу совпадает с выдвинутым Хомяковым и И. Киреевским принципом «цельного», «живого» знания, осуществляемого в «цельном», «сердечном» духовном опыте человека.

Только в одном пункте концепция духовного национализма явно отличается от идеологии ранних славянофилов: Ильин в гораздо большей степени, чем Хомяков и Киреевский подчеркивает фундаментальное значение различий, существующих между отдельными нациями и их духовными культурами. Это особенно наглядно проявляется в том, что он постоянно употребляет термин «субстанция» по отношению к каждому народному духу; в то же время Хомяков полагал, что мистическая Церковь, духовно объединяющая людей, *охватывает их всех*, вне зависимости от национальных различий, которые существенны только для оценки исторических явлений, но не имеют фундаментальных *онтологических* оснований. В этом смысле концепция Ильина оказывается более похожей на ту философскую

[28] *Хомяков А. С.* Аристотель и всемирная выставка// *Благова Т. И.* Родоначальники славянофильства. Алексей Хомяков и Иван Киреевский. М., 1995. С. 191.

модель отношений между нациями и их культурами, которые создали поздние славянофилы (Н. Данилевский, К. Леонтьев) и в которой на первый план выступали противоречия и несовместимость национальных интересов, а не идеальное предвосхищение грядущей «сверх-национальной» гармонии.

Интересно, что имено такое смещение акцентов происходило, когда Ильин от чисто философского анализа переходил к рассмотрению конкретных проблем современной политической жизни. В публицистических статьях из «Наших задач» во всей полноте проявлялся темперамент Ильина, и его суждения по резкости и остроте существенно отличались от умиротворенно-спокойных формулировок книги «Путь духовного обновления». Изменение *тона* высказываний при формальном сохранении основных принципов неизбежно вело к изменению содержания (как мы помним, такая же ситуация имела место и в отношении концепции «сопротивления злу»): в «национализме» Ильина несмотря на его духовный характер начинала преобладать сила чувства и инстинкта, а идея согласия и взаимопонимания наций вытеснялась идеей борьбы и непонимания. «Народность, — писал, например, Ильин, — есть как бы *климат души* и *почва духа*; а национализм есть верная, естественная тяга к *своему климату* и *своей почве*... Все прекрасное, что было доселе создано русским народом, исходило из его *национального духовного акта* и представлялось *чуждым Западу*».[29] И еще более выразительно: «В мире есть *народы, государства, правительства, церковные центры, закулисные центры и отдельные люди — враждебные России, особен-*

[29] *Ильин И. А.* Наши задачи. Статьи 1948—1954 гг. Кн. 1. С. 364—365.

но православной России, тем более императорской и нерасчлененной России».[30]

Книга «Путь духовного обновления» дала ясное выражение новой системе взглядов Ильина. Однако, по-видимому, содержащиеся в ней противоречия не остались незамеченными самим автором, и в дальнейшем творчестве он постарался устранить их, с еще большей последовательностью двигаясь к главной цели — созданию чисто *религиозной*, чисто *православной* философии. В окончательной форме этот замысел был реализован в последней большой философской работе Ильина «Аксиомы религиозного опыта».

§ 3. Структура религиозного акта

Главное противоречие концепции, изложенной в книге «Путь духовного обновления», заключалось в том, что пытаясь согласовать свою философию с религиозной догматикой, Ильин все же не до конца преодолел представление о *слиянии*, *отождествлении* человека с высшим духовным Предметом (Богом) в акте духовной очевидности. Это представление было одним из центральных в ранних работах Ильина, начиная с работ, посвященных философии Фихте. В последней своей работе он решительно отвергает его, окончательно отрекаясь тем самым от идеалов своей молодости.

Специально останавливаясь на этой теме, Ильин пишет: *«...никакое приближение человека к Богу не может погасить и никогда не погасит нетождество его с Господом...* Поэтому в самую сущность религии входит *ограниченность того единения с Богом, которое доступно*

[30] Там же. С. 66.

человеку».[31] Называя стремление к полному растворению в Боге одним из главных «соблазнов» религиозного опыта, Ильин, естественно, не вспоминает, что это составляло главный пункт его понимания философского акта, вся суть которого — в достижении человеческим сознанием сверхчеловеческого, божественного состояния, в абсолютном единении с божественным бытием. Теперь в основе исповедания Ильина оказывается *смирение*: «...для того, чтобы не впасть в соблазн самообожествления, он (человек — *И. Е.*) должен — со всем смирением и трезвением, и духовной зоркостью, и мудростью — *блюсти грань между собой и созерцаемым Предметом*».[32] Единение человека с Богом теперь трактуется им не как «субстанциальное тождество», а всего лишь как принятие Божьей благодати. Любопытно, что Ильин признает возможность «помыслить философски» тождество человека и Бога, однако отвергает ее, так как считает, что при этом утрачивается «христианское учение об Отце Небесном, всесовершенном и недосягаемом Творце мира, и о личной, ответственной и бессмертной душе...»[33] При этом он совсем забывает, что в своем труде о Гегеле доказывал как раз обратное: растворение в Абсолюте носит диалектический характер и связано с сохранением единичного во всеобщем. Вся глубина и содержательность философских размышлений о Боге и человеке, содержащихся в ранних работах Ильина, теперь заменяется восходящим к Григорию Паламе богословским различением Бога самого по себе и излучаемой им «энергии», благодати.[34]

---

[31] *Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта. М., 1993. С. 380.
[32] Там же. С. 385.
[33] Там же. С. 388.
[34] См.: там же. С. 386, 389, 393.

Интересно, что в «Аксиомах религиозного опыта» Ильин возвращается к тому описанию процесса соединения Бога и человека, которое давал Макарий Великий и которое в книге «Путь духовного обновления» использовалось им как совершенно адекватное выражение *его собственной* точки зрения (см. выше, стр. 241—242). Однако теперь он воспроизводит слова преп. Макария о «срастении» и «сраствореннии» Бога и человека, об «обожении» человека, только для того, чтобы решительно подчеркнуть их богословскую неточность, невозможность принять их в буквальном смысле, как выражение достижимого *тождества* Бога и человека. «Понятно, — пишет Ильин, — откуда эти описания у преп. Макария: восторг, пробужденный в нем полученными дарами благодати, вызывал в его благосмиренной душе живое ощущение Бого-присутствия и затмевал осторожное богословское трезвение... Ибо человек, преображенный лучами благодати, не "обоживается" по естеству, по сущности, по ипостаси, субстанциально, а только становится достаточно зрелым, чтобы вступить в тот "неприступный свет", в котором обитает Господь...»[35]

За счет этого принципиального сдвига в основах своего мировоззрения Ильин окончательно расстается с понятием философского акта. Словно отвечая на суждение В. Зеньковского о том, что философия для него выше религии,[36] он теперь постоянно подчеркивает превосходство религии над философией и отвергает претензию разума на исследование сферы религиозного опыта во всей ее полноте. Тем не менее инстинкт философа оказывается сильнее принятого символа веры,

[35] Там же. С. 394.

[36] См.: *Зеньковский В. В.* По поводу книги И. А. Ильина «О сопротивлении злу силою». С. 424.

и свою главную работу последних лет жизни Ильин посвящает философскому анализу именно этой сферы!

Место достаточно расплывчатого и неопределенного понятия духовной очевидности в итоговой книге Ильина занимает гораздо более определенное понятие *религиозного акта*; именно религиозный акт выступает теперь абсолютной основой всех сфер человеческого творчества и человеческой жизни. Казалось бы, такое уточнение центрального момента поздней концепции Ильина (напрашивавшееся уже в книге «Путь духовного обновления») должно придать ей значительно бóльшую цельность и непротиворечивость. Однако этого не происходит, в силу того, что по своему существу религиозный акт оказывается мало чем отличающимся от философского акта; и чем более подробно Ильин анализирует структуру религиозного акта, тем более очевидным становится этот вывод.

Принципиальное для анализа философского акта различие между всеобщим предметным содержанием акта и его личностной формой теперь преобразуется в аналогичное различие между содержанием и формой религиозного акта. Именно это различие является исходным пунктом замысла книги «Аксиомы религиозного опыта». Если при исследовании философского акта оба момента — и содержание и форма — были в равной степени важны и рассматривались в их глубокой взаимосвязи, то в понимании религиозного акта Ильин пытается разделить их друг от друга. Он утверждает, что форма религиозного акта в существенной степени независима от его содержания. «Культура религии не исчерпывается культурой догмата, обряда, священства и прихода; культура религии есть, прежде всего, *культура религиозного акта* — его верного строения, его

искренности и цельности, его духовной чистоты и его жизненной силы».[37]

Самостоятельность формы акта доказывается самой возможностью исследовать эту форму независимо от содержания, которое отдается в монопольное владение богословию. Однако такой разрыв между формой и содержанием неизбежно ведет к серьезной опасности, о которой Ильин неоднократно говорил в своих ранних работах. Человек может принять свою субъективную форму акта за его подлинное выражение, в то время как истинное содержание в данной форме будет совершенно отсутствовать. В случае религиозного акта это означает, что человек может исступленно «практиковать» свой религиозный акт, будучи при этом совершенно вне истинной религиозности, вне подлинного религиозного содержания. Понимая эту опасность, Ильин и в данной работе говорит о необходимости «предметности» истинного религиозного акта, связанной с его направленностью на верное духовное содержание, на божественный Предмет, на высшее Совершенство. Однако если раньше божественный Предмет признавался доступным человеку хотя бы в некоторых своих составляющих и «растворение» в нем имело вполне рациональные последствия, то теперь, отвергая возможность слияния с ним, Ильин превращает предметность акта в недоступный проверке постулат.

Впрочем, внимательное прочтение книги Ильина убеждает в том, что он не выполняет своего обещания не касаться «запретных» для философии тем, а именно — содержания акта. Для того, чтобы не впасть в субъективизм, он вынужден неявно аппелировать к этому содержанию, доказывая, что оно предполагает опреде-

[37] *Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта. С. 133.

ленную форму для своего выражения. В результате оказывается, что последняя философская работа Ильина содержит не так уж много нового материала. Под названием «религиозный акт» он анализирует все тот же философский акт (акт духовной очевидности), через который человек осуществляет восхождение к высшей духовной сущности. В этом анализе происходит лишь некоторое смещение акцентов.

По сути, главное в книге — анализ тех же моментов религиозного акта, которые раньше характеризовали философский акт (см. главу 3, § 1). Само подчеркивание значимости *формы* акта показывает, что Ильин на первое место выдвигает личностно-творческий его момент. С этой темы начинается вся книга: религиозный опыт предельно субъективен, индивидуален, что связано с самим способом нашего бытия; «все люди *своеобразны и единственны в своем роде и в своей субъективности*... И потому каждый из нас, несмотря на постоянное, повседневное, — сознательное и бессознательное общение, совершает свою жизнь и осуществляет свой земной путь от рождения до смерти в *глубоком и неизбывном одиночестве*. Об этом одиночестве отрадно забывать; но его необходимо помнить».[38] Отсюда следует невозможность иного обращения к Богу как только в одиночестве своей собственной души; как пишет Ильин, молящийся человек «*ушел в свою одинокую глубину и пребывает с Богом наедине*».[39] Именно поэтому главным условием, обеспечивающим правильную структуру акта, оказывается духовная свобода человека. Отсюда следует совершенно неортодоксальное определение религии: «Религия есть *свободное цветение личного духа*».[40]

[38] Там же. С. 43.
[39] Там же. С. 49.
[40] Там же. С. 90.

Решительно подчеркивая необходимость свободного усилия человека в религиозном акте, отвергая религиозную «гетерономию», подчинение внешнему авторитету, Ильин весьма своеобразно трактует роль церкви. Она не может и не должна подменять собственные духовные усилия человека, но обязана только помочь ему в осуществлении религиозного акта: «...основная задача всякого религиозного посредника состоит в том, чтобы *научить человека непосредственному обращению к Богу*, подготовить его к этому величайшему духовному счастью и обслуживать в дальнейшем это единение, не умаляя его, а поддерживая и углубляя».[41] Нетрудно вывести отсюда заключение (которое Ильин, конечно, не делает), что после достижения подлинного общения с Богом значение церкви для человека становится не очень существенным; этот вывод — естественное следствие явно сделанного Ильиным предположения о возможности *совершенствования*, *развития* религиозного опыта, что означает возможность рационального сравнения большей или меньшей степени приближения к Богу.

В этом пункте еще раз ярко проявляется свойственное Ильину убеждение в существенном духовном *неравенстве* людей, причем он, по-видимому, не замечает, что привнесение идеи духовного «аристократизма» в религиозную сферу может привести к катастрофическим последствиям для его концепции, разрушая, в частности, основу принципа соборности, всегда имевшего ключевое значение для православия. В этом моменте Ильин принципиально расходится с ранними славянофилами (особенно с Хомяковым), влияние которых, как мы видели, сыграло большую роль в фор-

[41] Там же. С. 137.

мировании его поздних убеждений. Идея духовного «аристократизма» была в какой-то степени оправданной в контексте книги «О сопротивлении злу силою», поскольку там речь шла о земном мире и о земных отношениях между людьми, допускающих возможность установления рационального критерия совершенства и несовершенства. Но как можно задать такой критерий для религиозной сферы, для абсолютно индивидуального отношения личности к Богу? Рассуждения Ильина заставляют усомниться в искренности его явно выраженного убеждения в невозможности рационального философского анализа содержания религиозного акта.

Личностно-творческая форма философского акта обуславливала его рационально-иррациональный характер, происходящий из сочетания рациональной способности разума с иррациональной силой жизни. То же самое утверждает Ильин и по отношению к религиозному акту, существенно смещая, однако, акценты в этом соотношении (как это происходило и в понятии духовной очевидности). Главным теперь оказывается иррациональный компонент, связанный с «сердечным созерцанием», «цельным» восприятием Совершенства, Бога, основанный на духовной любви, на художественном отождествлении с созерцаемым Предметом (впрочем, по отношению к Богу смысл этого «отождествления» остается не вполне ясным). В поздних работах Ильина понятие «сердечного созерцания» становится одним из важнейших при описании взаимосвязи человека и Бога.

Но, как уже было сказано, Ильин не может обойти и объективно-рациональный момент, без которого в религиозном акте будет господствовать голый субъективизм. «Истинная» религия всегда включает в себя осознание *реальности* Бога. Ильин настаивает на том,

что возможна *различная степень* полноты такого осознания. В связи с этим появляется утверждение, что многие религиозные системы в истории человечества обладали «истиной» в той степени, в какой они несли в себе указанное осознание реальности Бога. Это рассуждение очень напоминает содержащийся в ранних работах Ильина вывод о том, что каждый мыслитель в истории философии в той или иной степени достигал созерцания высшего Предмета. Однако в области религии такое утверждение справедливо только в том случае, если признается, что религиозная «истина» наиболее адекватно выражается не в самой догматике, не в откровении, обращающемся к вере и сердцу (сердечному созерцанию) человека, а в *философском*, *рациональном* анализе содержания догматики, откровения. Соответственно и установить приоритет христианства (в форме православия) в этом случае оказывается возможным только через *рациональное* исследование религиозного акта христианства. В сущности, книга Ильина, посвященная этой задаче, самим фактом своего существования ограничивает авторитет Священного Писания и богословской догматики, утверждая *невозможность* подлинной предметности и объективности религиозного опыта *вне контроля разума*. И уж совсем явно былое убеждение Ильина в превосходстве философии над религией прорывается в «Аксиомах религиозного опыта», когда он неожиданно, совершенно в духе своих прежних работ, заявляет: «Проблемы метафизической *онтологии* и метафизического *познания* имеют для философа *религиозное значение*: в них разрешается или ими предрешается вопрос о бытии Божием и о его познаваемости».[42]

[42] Там же. С. 117—118.

Нетрудно найти в книге Ильина применительно к религиозному акту и экзистенциально-ценностный момент, ранее составлявший важную характеристику философского акта. Религиозный человек, утверждает Ильин, имеет *особое измерение бытия*; религиозность «есть *жизнь*, *сама* жизнь, *подлинная* жизнь; она есть *Главное* в жизни, такое Главное, которое господствует в ней и ведет ее. Она есть не только "метод", восходящий и возводящий к Богу, но "метод" (т. е. путь) *с Богом через жизнь*».[43] Значимость религиозности — в умении переживать глубокую и невыразимую ценность каждого момента жизни, в умении видеть в мельчайших событиях и явлениях глубокий духовный смысл, знак сверхъестественной тайны. Наоборот, неумение разглядеть в каждом событии явленную тайну, неумение свести все мелочи жизни к единому духовному содержанию есть *пошлость*. «Пошлый» человек воспринимает все в мире из «неглавного» содержания, распыляет свою духовность в недуховных и противодуховных содержаниях.

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

[43] Там же. С. 179.

жизни, истории, культуры и государства; он только "медиум" внешних влияний и внутренних страстей».[44]

В религиозной оболочке здесь заключена та же идея, которая присутствовала и в более ранних работах Ильина и показывала его связь с философией жизни: подлинный смысл существование имеет только в том случае, если человек экзистенциально-глубоко переживает свое бытие, улавливает каждый миг в его неповторимой индивидуальности и в то же время — в его глубокой духовной значимости и во взаимосвязи со всем остальным бытием. Нетрудно также найти в этих утверждениях точки соприкосновения с экзистенциализмом. В изображении Ильина «подлинная» жизнь человека предстает как своеобразный религиозный «экстаз» — как непрерывная «концентрация» личности и одновременно «выхождение» за пределы себя в каждый элемент бытия ради придания смысла этому элементу, превращения его в *подлинное* бытие.

Можно ли такую систему взглядов считать адекватным выражением христианской традиции (на что претендует Ильин в своей книге)?

Несомненно, в религии содержится момент экстатичности, «одержимости» высшими содержаниями, что следует из идеи трансцендентности Бога. Однако этот момент никогда не являлся главным, более того, чрезмерное усиление мистического элемента неизменно вело в истории к ересям и осуждалось церковью, поскольку всегда было неявно (или явно) основанно на глубоком убеждении в *тождестве* человека и Бога, «сраствореннии» Бога и человека. Хотя на первый взгляд ильинский «религиозный катарсис» кажется далеким от мистической традиции, на деле его смысл — в рацио-

[44] Там же. С. 305.

нальном упорядочивании мистического опыта, в сведении его с «небес» на «землю», в утверждении глубокого мистического содержания в *каждом* мгновении жизни и *каждом* явлении. Это убеждение сближает Ильина с многими другими представителями русской религиозно-философской мысли конца XIX—начала XX века, для которых гностико-мистическая традиция европейской философии была одним из самых притягательных источников их творческих исканий (см. главу 4, § 3). В первую очередь здесь необходимо вспомнить Н. Бердяева, который прямо причислял свою философию к этой традиции, а также С. Франка, который в своем главном труде, книге «Непостижимое» (1939), сумел построить последовательную онтологическую концепцию, обосновывающую «мистическое» отношение к бытию, очень похожее на то, которое описывает в своей книге Ильин.

Непредвзятое исследование показывает, что наиболее оригинальные идеи «Аксиом религиозного опыта» выводят Ильина за рамки исходно поставленной задачи изучения структуры религиозного акта и даже за пределы догматического православия, как такового. Недаром один из иерархов Русской зарубежной церкви уже после смерти Ильина писал об этой книге как о примере «богоискательства», далекого от подлинного церковного опыта, который основан на обретении «тишины» и «покоя» в Боге.[45]

Присутствуют в книге и упомянутые выше черты, характерные для позднего творчества философа — утомительное многословие, бесконечные повторы одних и тех же мыслей, определенная поверхностность, скры-

---

[45] См.: *Ильин И. А.* Наши задачи. Статьи 1948—1954 гг. Кн. 2. С. 382.

ваемая за формальной схематикой. Но главное, что существенные потери происходят в содержательной сфере. Как мы уже говорили, принципиальное изменение в позиции Ильина заключается в отказе от идеи тождества Бога и человека и от связанного с ней представления об абсолютной ответственности человека за судьбу мироздания. Если раньше Ильин упрекал в малодушии всякого, кто боится до конца принять и осмыслить все самые трагические проблемы бытия, то теперь он сам впадает в такое малодушие, утверждая разрешимость всех проблем в Боге и в грядущей жизни: «...земная жизнь есть лишь подготовка к новому пути и к истинной свободе; и то, что предстоит человеку *посмертно, есть главная и существеннейшая часть его бытия*».[46]

Только проявляемая Ильиным непоследовательность, часто приводящая к внутренним противоречиям в суждениях, позволяет ему в разработке хотя бы некоторых тем быть на уровне прежних работ; и тогда за «смирением» позднего Ильина нам предстает тот же самый мыслитель, который раньше готов был принять на себя любую ответственность и взяться за решение любой проблемы. Особенно ясно эта преемственность двух эпох в творчестве Ильина проступает, когда он касается проблемы сущности и смысла страдания.

§ 4. Творческое и просветляющее страдание

Понимание страдания как важнейшей, сущностной характеристики человека, а в более широком плане — как важнейшей характеристики всего конечного, зем-

[46] *Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта. С. 431.

ного бытия, пронизывает все творчество Ильина. Уже в его первой работе о Фихте, посвященной детальному анализу весьма абстрактной и сложной системы немецкого философа, Ильин в качестве одного из важнейших выводов своего исследования формулирует тезис о том, что страдание является необходимым качеством самого Абсолюта (Абсолютного «Я» Фихте), без которого невозможно появление человека (относительного «Я») и мира. Гораздо более подробно та же самая концепция *творения через страдание* была развернута в книге «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека». Здесь даже саму «последнюю глубину сущности Божества» Ильин считает возможным определить (конечно, со ссылкой на философию Гегеля) «термином *страдания*».[47] Было бы наивно полагать, что, формулируя таким образом глубинный смысл гегелевской философии, сам Ильин не разделяет его. В этом случае был бы непонятен тот пафос «восстановления» подлинного смысла философии Гегеля (выражение, примененное им в одном из писем 1914 г.), который пронизывает его работу. Тем более, что этот вывод совершенно естественен и в рамках собственной философской концепции Ильина, изложенной в книге «Религиозный смысл философии» и в других работах 1910—1920-х годов.

Страдание, являясь важнейшей характеристикой человеческого бытия, свидетельствует о том, что мы причастны не только сфере конечного и относительного, но также и сфере бесконечного и абсолютного. Страдание есть феноменальное проявление сущностных противоречий человека, среди которых главное и опре-

[47] *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 498.

деляющее — это противоречие между нашей ограниченностью, конечностью, изолированностью, «одинокостью» и нашим причастием Абсолюту, бесконечному божественному бытию. Это противоречие неустранимо, поскольку оно определяет суть нашего бытия — значит, неустранимо и страдание, более того, «полнота» страдания является необходимым условием осмысленности человеческой жизни, ее целеустремленности и истинной ценности.

Противоречие, выступающее источником страдания, только тогда может быть понято в его метафизической фундаментальности, когда *обе* его стороны признаются за *сущностные определения* человеческого бытия. Наша принадлежность Абсолюту, наше тождество с божественным бытием столь же несомненны и значимы, как и явная конечность нашего существования. Именно это тождество, по Ильину, выявляет философский акт, акт духовной очевидности, предстающий как основа всего ценного и непреходящего в жизни человека. Очевидно, что в этом контексте необходимо и само божественное бытие понимать столь же «разорванным» и противоречивым, как бытие человека: ведь соединяясь с Богом, человек ничуть не теряет своей конечности — второго метафизического «полюса» своей сущности — и, значит, привносит ее в само божественное бытие. Но тогда и страдание оказывается важнейшей характеристикой не только человека, но и Бога. Страдания человека это и есть страдания Бога, борющегося в конечном человеке за полноту реализации своей благой и совершенной сущности. Человеческая культура и человеческая история предстают как формы развертывания этой борьбы в эмпирическом времени, а *окончательное* воплощение абсолютного добра и совершенства в человеке и его делах отодвигается в бесконечную даль времени, по-

скольку оно означало бы *исчезновение* противоречий и страданий, определяющих человеческое бытие — т. е. *исчезновение самого человека.*[48]

Эта концепция сохраняется и в книге «О сопротивлении злу силою», где речь в большей степени идет уже не о метафизике страдания, а о его «формах» и конкретной роли в жизни человека, в его борьбе за совершенство и добро.

В рамках той новой философии, которую Ильин начал разрабатывать в книге «Путь духовного обновления», идея «побеждающего страдания» первоначально отошла на второй план, поскольку перенесение центра тяжести на религиозный акт, как форму причастия человека *всецело благому и совершенному Богу*, неизбежно превращало страдание в феномен, значимый только для нашего земного бытия и только для тех «составляющих» этого бытия, которые непосредственно не связаны с высшим, божественным предназначением человека. Не случайно и в итоговой книге Ильина, в «Аксиомах религиозного опыта», мы находим только отдаленные намеки на прежнее звучание темы страдания, причем эта тема появляется в самом конце книги, где речь идет о «трагических проблемах религиозного опыта», связанных с нашим земным существованием и не затрагивающих суть религиозного опыта и религиозного акта — того, что Ильин теперь считает главным в нашем духовном бытии.

И все-таки вытесненная из основных «теоретических» работ позднего этапа творчества Ильина, эта тема во всей полноте прозвучала в других его поздних сочи-

[48] Аналогичную точку зрения на страдание как фундаментальную характеристику человеческого бытия высказывали и другие русские философы, например, Н. Бердяев (см.: *Бердяев Н. А.* О назначении человека. М., 1993. С. 49, 77, 110—114 и др.).

нениях — в трилогии «Я вглядываюсь в жизнь. Книга раздумий», «Замирающее сердце. Книга тихих созерцаний», «Взгляд вдаль. Книга размышлений и упований», написанной на немецком языке и опубликованной в 1938—1943 гг.,[49] и в книге «Путь к очевидности», изданной только после смерти автора. Выбранный здесь стиль, делающий эти сочинения гораздо более похожими на художественные произведения, чем на строгие философские трактаты, позволяет Ильину избежать необходимости последовательно и связно излагать все свои идеи, а это в свою очередь дает ему возможность высказать некоторые заветные убеждения и принципы, которым не нашлось места в «основной», «строгой» системе.

Теперь у Ильина можно обнаружить два подхода к объяснению и обоснованию роли страдания в жизни человека: один из них связывает страдание с земной жизнью человека и с особенностями земного бытия, другой оправдывает страдание, рассматривая его как форму реализации божественного предназначения человека. При этом второй подход выражен гораздо менее внятно, чем первый, поскольку в его проведении Ильину неизбежно приходилось решать проблему единства Бога и человека, что вело к перенесению страдания и связанных с ним сущностных противоречий на Бога.

Земной источник страдания Ильин видит в противоречии, существующем между «одинокостью» каждой личности, замкнутой в своем обособленном материально-духовном мире, и духовным единством людей, их

[49] Ильин предполагал сделать русский перевод всех трех книг, однако успел перевести только вторую часть трилогии, которая была опубликована уже после его кончины под заглавием «Поющее сердце. Книга тихих созерцаний».

взаимосвязью в едином «духовном эфире». В этом объяснении нет почти ничего нового в сравнении с прежними мыслями Ильина, но теперь он особенно подчеркивает безысходность этой противоположности, невозможность избавиться от нее и сгладить ее трагизм ни на одно мгновение нашей жизни. «У людей, — пишет он, — *общее* пространство и *общий* мир вещей; но у них нет общих переживаний, как нет и общего тела. На протяжении всей своей жизни каждый из людей остается субъективным, особливым, индивидуальным и одиноким; и остро чувствует это в час голода, болезни, обиды, гневного разрыва, заключения брака, несчастной любви, ревности, преступления, покаяния, душевной депрессии, отчаяния, жизненной опасности и смерти».[50] Но с другой стороны, «все человечество живет как бы в *едином сплошном духовном эфире*, который всех нас включает в себя и связует нас друг с другом. Мы как бы вдыхаем и выдыхаем этот общий духовный воздух бытия; и посылаем в него свои "волны" или "лучи", даже и тогда, когда не думаем об этом и не хотим этого, и воспринимаем из него чужие лучи, даже и тогда, когда ничего не знаем об этом».[51]

Чувство духовного единства с другими людьми, своего великого духовного предназначения и своей духовной свободы присутствует в каждом из нас в каждый момент нашей жизни; именно невозможность во всей полноте реализовать это единство, это предназначение и эту свободу в условиях разделенного материального существования и есть основа страдания. Однако само это индивидуальное страдание, свойственное всем людям и не устранимое ни при каких условиях,

---

[50] *Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта. С. 435.

[51] *Ильин И. А.* Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. Собр. соч. Т. 3. С. 246.

теперь рассматривается Ильиным только как наиболее простое, «исходное» страдание, от которого человек должен самостоятельно и сознательно подняться к его «высшему» уровню, который откроет путь к достижению наивысшего доступного человеку в земной жизни совершенства.

Раньше Ильин считал, что ощущение духовного единства несло людям не только чувство ответственности друг за друга и за их общую судьбу, но и духовную радость от единения друг с другом и с Богом (который полагался имманентным единой человеческой духовности). Теперь и это ощущение приобретает исключительно трагический оттенок, поскольку его главным выражением Ильин признает чувство *вины* за страдания других, которое в своей метафизической сущности перерастает в чувство *мировой вины*, *мировой скорби*: «...*все люди*, без исключения, пока они живут на земле, *соучаствуют во всеобщей мировой вине*... Мы соучаствуем в вине всего мира — непосредственно, и через посредство других, обиженных или зараженных нами, и через посредство третьих, неизвестных нам, но воспринявших наше дурное влияние».[52] Чувство всеобщей взаимосвязи и вины всех перед всеми и ведет человека на высший уровень страдания, поскольку, осознав и прочувствовав свою вину, он обязан открыть себя миру и, не замыкаясь в своих личных страданиях, соучаствовать в страданиях каждого другого человека, каждой твари. «Растение и животное страдают *в мире*, оставаясь в его составе и составляя его собою, но им не дано страдать *о мире и за мир*. Человеку дан высокий дар возноситься над тварной жизнью мира и болеть о судьбе всей твари, страдать за нее, страдающую... Мы

[52] Там же.

должны принять на себя страдания живых существ и понести его, как общий и единый крест мира; и попытаться постигнуть скрытый, но глубокий смысл этого мирового креста. Этим мы предаемся мировой скорби, т. е. страданию о страдании мира. И, предаваясь этой скорби, наш дух возвышается и вступает в дивную близость к Богу...»[53]

В этих словах можно видеть итог всех размышлений Ильина о человеке и его месте в мире. Являясь центром бытия, носителем его самых глубоких противоречий, человек своей судьбой определяет судьбу всех существ, всего мироздания. Раньше Ильин утверждал, что это свое предназначение человек осуществляет в первую очередь с помощью активной борьбы со злом в себе самом и в других, страдание было как бы «побочным» следствием этой борьбы или ее средством, направленным на духовное совершенствование личности; именно в этом смысле страдание обозначалось Ильиным как «побеждающее». Теперь он почти не вспоминает об активной борьбе со злом; предназначение человека не столько в этой борьбе, сколько в чувстве сострадания, в принятии на себя всех страданий мира и всей вины мира. При этом очевидно, что и высшее страдание, предназначенное человеку и связанное с осознанием всеобщей вины мира, носит все-таки личный характер и прежде всего должно вести самого человека к высшему совершенству, хотя и имеет в виду совершенство всего мира. Концепция Ильина приобретает явный индивидуалистический оттенок.

Нетрудно видеть, что произошедшее смещение акцентов приводит к тому, что в своем понимании сути добра и совершенства и пути к ним Ильин приближа-

[53] Там же. С. 307.

ется к позиции Л. Толстого, которого он раньше обвинял не больше не меньше, как в непонимании самой сути добра, любви и совершенства. Ильин уже не отвергает столь решительно, как раньше, толстовское определение любви как «чувства жалостливого сострадания» (см. главу 4, § 2), теперь он считает, что точка зрения Толстого — это естественный и необходимый, но только первый шаг на пути к пониманию высшей сущности страдания; принятие ее означает, «что сострадательный человек *нашел своего ближнего*; и это очень хорошо. Но *смысл страдания* он не постигнул и *назначение человека* ему не открылось».[54]

Сохраняя противоположный по отношению к позиции Толстого взгляд на сущность страдания (как мы помним, для Толстого страдание тождественно злу, в то время как для Ильина страдание стало почти тождественным добру), он разделяет теперь убеждение Толстого в том, что *борьба за добро* зависит в первую очередь от *личной* «праведности», *личного* духовного совершенствования человека, включающего «сострадание» всему миру. Решительно оправдывавшаяся ранее необходимость физического воздействия на других отходит на второй план и почти не упоминается на страницах произведений Ильина. По-видимому, теперь он полагает, что достигнутое человеком духовное совершенство, вся духовная сила его личной «праведности» и без помощи мер физического воздействия способны оказывать решающее влияние на других людей и на весь окружающий мир за счет невидимой, полумистической системы взаимосвязей между отдельными элементами бытия (за счет «духовного эфира»). Недаром Ильин подчеркивает, что «неведомые праведники, коими дер-

[54] Там же. С. 308.

жатся города и царства, образуют истинную, реальную основу человеческой жизни».[55]

Пытаясь раскрыть высший смысл страдания и связанное с ним высшее предназначение человека, Ильин вынужден вновь обратиться к проблеме соотношения Бога и человека, и здесь с удивительной прямотой прорываются его прежние убеждения, с которыми он, казалось бы, окончательно расстался.

Если низшая «составляющая» страдания связана с противоречием между «одинокостью» человека и его духовным единством с другими людьми, то его высшая «составляющая» определяется отделенностью человека от Бога. Но способно ли страдание привести человека к единству с Богом, с Совершенством, способно ли оно стать *побеждающим* страданием — силой, побеждающей ограниченность и несовершенство человека? Хотя в «Аксиомах религиозного опыта» Ильин однозначно и решительно отвергает эту возможность, в других своих сочинениях (создававшихся в те же годы!) его рассуждения не столь однозначны; здесь можно найти противоречивое сочетание разных тенденций, причем ведущей оказывается та, в которой дается *положительный* ответ на сформулированный вопрос.

За многочисленными метафорическими высказываниями, описывающими отношения человека и окружающего его мира с Богом мы без труда можем обнаружить прежнее пантеистическое убеждение Ильина, растворяющее Бога в несовершенном мироздании, превращающее Бога в имманентно присутствующий в мире и в человеке, и в то же время трансцендентный им, метафизический предел для процесса их непрерывного совершенствования. «Бог живет не только “по ту сто-

[55] Там же. С. 247.

рону" нашего чувственного мира. Он присутствует и здесь, "по сю сторону". Он дает людям Свой свет и проливает Свою силу. Он дарует им Себя в откровении; и мы способны и призваны воспринимать Его живоносное дыхание и Его волю повсюду и во всем».[56] Для описания имманентно-трансцендентного присутствия Бога в мире и человеке Ильин использует самые разные, но очень характерные образы: он говорит о Боге как о гераклитовом огне, пронизывающем все вещи и разгорающемся в полную силу в каждой человеческой личности; описывает мир природы как «таинственное и прикровенное воплощение мысли Божией»; отождествляет все формы духовного бытия с «дыханием Божиим» и «светом Совершенства»; называет мир «живым символом» и «живым "иероглифом"» Бога.[57] Вновь здесь возникает и многозначительный образ «Божьего посещения», который задает понимание человека и его судьбы, соразмерное нашим представлениям о сущности Бога и высшего Совершенства.[58]

Но наиболее выразительны рассуждения Ильина, касающиеся смысла и метафизического истока различия между «подлинным» и «неподлинным» существованием человека, между жизнью, направленной к Богу и Совершенству, и жизнью «пошлой», «распыляющей» человека в бессмыслице мирового хаоса. Это различие определяется здесь через способность человека найти в мире *реальное присутствие Бога*, которое Ильин называет «Божьей тканью мира» или «священной тканью Божьей». Опираясь на это реальное присутствие Бога, человек обретает способность к творческим, духовным

---

[56] Там же. С. 292.

[57] См.: там же. С. 321—322, 344; *Ильин И. А.* Путь к очевидности. Собр. соч. Т. 3. С. 410, 443.

[58] *Ильин И. А.* Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. С. 336.

усилиям и начинает свой путь к Совершенству; на этом пути ему открывается, что все его дерзания и достижения только по форме являются личными, но по своему существу есть подлинное служение «Божьему Делу на земле».[59]

В конце концов, Ильин доходит даже до достаточно прямолинейного представления о мире как «сумме» божественного и небожественного элементов, в котором можно признать отдаленное сходство с концепцией «пути Бога в мире» из книги «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека». Однако теперь эта модель лишена какого-либо динамизма, поскольку между элементами нет ни былого равноправия, ни тем более борьбы; божественная «составляющая» однозначно господствует в мире, пронизывая мир и каждое явление, а задача человека заключается только в умении «увидеть» это «измерение» бытия и соединиться с ним, «войти» в него. «В самом деле, — пишет Ильин, — наша земная жизнь состоит из двух элементов: из несущегося потоком, неисчерпаемого хаоса случайной пыли и из сокровенно сияющей и тихо пронизывающей субстанциальной ткани. Смысл жизни состоит в том, чтобы мы преодолевали эту хаотическую пыль случайных единичностей и проникали к субстанциальной ткани, чтобы закрепиться в ней».[60] Вновь мы видим движение Ильина от прежней, оригинальной интерпретации философии Гегеля, выявлявшей в ней глубокий динамизм, трагизм и антропологизм, к са́мой банальной версии гегелевского идеализма.

Но признавая имманентность божественной Субстанции миру и человеку, Ильин, в силу элементарной

---

[59] *Ильин И. А.* Путь к очевидности. С. 522—523.
[60] Там же. С. 434.

логики, вынужден признать, что высшее страдание человека, ведущее его к Богу, есть страдание самого Бога, воссоединяющегося с самим собой в человеке. Мы без труда находим такие признания в поздних работах Ильина; например, он пишет: «...то, что в нас страдает, есть, так сказать, сама мировая субстанция, которая стремится творчески восстановить в нас свое жизненное равновесие».[61] И если в этом утверждении (почти текстуально совпадающим с аналогичными фрагментами из ранних работ Ильина и из его книги о Гегеле) все-таки не вполне понятно, о какой субстанции идет речь, то чуть ниже он уже совершенно недвусмысленно уточняет смысл этого тезиса: «Человек должен нести свое страдание спокойно и уверенно, ибо в последнем и глубочайшем измерении страдает в нас, с нами и о нас само Божественное начало».[62]

Таким образом, и в поздних работах Ильина сохраняется (вопреки его явным намерениям) убеждение, которое он несмотря ни на что пронес через все свое творчество — убеждение в сущностном тождестве Бога и человека. Однако обретая художественную, почти поэтическую форму, это убеждение, к сожалению, теряет всю свою философскую глубину, связанную с усмотрением иррациональной диалектики божественного и человеческого *в самом Боге*. В книге о Гегеле философское мышление Ильина поднялось до такой вершины, с которой ему открылся совершенно новый, еще не пройденный никем путь к осмыслению мира, человека и Бога, преодолевающий устаревшие принципы классической европейской философии. Оригинальность этого нового пути заключалась, в частности, в

[61] *Ильин И. А.* Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. С. 333.
[62] Там же. С. 360.

отказе от слишком рационалистического и отвлеченного понятия субстанции, через которое невозможно схватить сущность *живой*, *индивидуальной*, *страдающей* личности, причем единство Бога и человека заставляло отвергнуть это понятие и в применении к Богу, «ибо *сущность Божия превышает пути и судьбы Субстанции в мире*».[63]

Тот факт, что в своих последних трудах Ильин активно использует понятие субстанции для описания Бога, божественной сущности мира и человека, нагляднее всего демонстрирует его непоследовательность, поскольку совместить этот возврат к центральному понятию классического рационализма с сохраняющимися в философии Ильина элементами динамизма, метафизического трагизма, иррационализма и мистицизма — без явных противоречий просто невозможно. И там, где эти противоречия становятся слишком явными, пафос прозрения глубочайшего трагизма жизни и бесконечного искания совершенства сменяется на умиротворенность веры в окончательное преодоление страданий и достижения гармонии в Боге; вместо героической борьбы и мужества страданий Ильин предлагает теперь каждому из нас *молиться* о том, «чтобы страдание мира стало осмысленным, возводящим, творческим и просветляющим — о том, чтобы оно было облегчено, чтобы оно достигло своей высшей цели, чтобы оно совершилось и завершилось на Божиих путях».[64] И даже смерть, которая всегда понималась Ильиным как критерий высших, *абсолютных* содержаний, которая несла абсолютный трагизм, потому что полагала непреодолимый предел укорененному в человеке

[63] *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 499.

[64] *Ильин И. А.* Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. С. 310.

стремлению к *бесконечному* совершенствованию, теперь вдруг предстает как естественная «мера и форма» жизни.[65] Раньше, подчеркивая значимость смерти как критерия истинных ценностей жизни, Ильин не пытался сгладить трагизм самопожертвования упованием на грядущее воскресение; теперь же он отрицает возможность достижения высшего совершенства и утверждает, что именно смерть разрешает все главные противоречия жизни и приносит успокоение: «каждый человек имеет определенную ступень достижимого для него совершенства. Всю жизнь свою он созревает, восходя к этой ступени; всю свою жизнь он *зреет к смерти*. И земная смерть его наступает тогда, когда ему не дано подняться выше, когда ему нечего больше достигать, когда он созрел к смертному уходу».[66]

Этот «предел совершенства», возникающий в убеждениях Ильина, обнажает истинный *предел* его философского развития.

[65] См.: там же. С. 337.
[66] Там же. С. 346.

Заключение

ТРАГЕДИЯ ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВА

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

Этот же внутренний настрой, эта же устремленность в *прошлое*, объясняет и резко негативное отношение Ильина в поздние годы к западной культуре, ко всей западной цивилизации. Основной ее порок он видит в уклонении от христианского мировоззрения, в секуля-

ризации всех сфер жизни, что равносильно в его представлении опошлению жизни. Конечно, в этом убеждении Ильина есть большая доля истины; то же самое говорили о западной культуре многие другие европейские мыслители той эпохи. Однако Ильин, абсолютизируя все негативное в европейской цивилизации XX в., не заметил рождения *принципиально новой культуры*, которая, наследуя лучшие черты ушедших времен, была связана с появлением *нового человека*, которому предстояло жить (хочет он того, или нет) в обновленном мире.

В то время как в своих последних философских работах Ильин пытался построить религиозно-философскую концепцию, основанную на вере в полное превосходство божественного начала, божественной субстанции в мире, в его поздней публицистике продолжало господствовать гностическое мировоззрение, главным пунктом которого является резкий этический дуализм, представление о непрерывной борьбе в мире двух начал, Бога и сатаны. Для того чтобы обосновать это свое мировоззрение, Ильин постоянно возвращался к проблеме «демонизма» и «сатанизма» в современной ему культуре и пытался обрисовать своего рода «путь сатаны» в европейской истории от эпохи Возрождения до «триумфа» сатанинского начала в большевизме и русской революции. Все современные исторические события, перипетии политической борьбы, международные отношения государств, все явления культурной и общественной жизни Ильин рассматривал только под углом зрения борьбы этих двух полярных начал, что вносило апокалиптические нотки в каждую оценку и каждое суждение. В этом полумифологическом мировоззрении находятся истоки многих характерных особенностей его поздних политических воззрений: абсо-

лютного неприятия «формальной» западной демократии; неверия в способность русского народа после долгих лет тоталитарного рабства (господства сатаны) воспринять ценности политической свободы; убеждения в необходимости для посткоммунистической России «национально-государственно-воспитывающей диктатуры», переходящей в «неформальную» демократию, способную создать правление «лучших» людей; наконец, веры в почти священный, «богоданный» характер ушедшей православной монархической государственности.[1]

Особенно зловещее звучание этический и политический максимализм Ильина приобрел в заключительных статьях из серии «Наши задачи», где, разоблачая «врагов национальной России» и таинственную «мировую закулису», мечтающую о «расчленении России» и потакающую большевизму, он призывал к настоящей «охоте на ведьм», к «генеральной чистке» всех стран мира от «крипто-коммунистов» (тайных коммунистов), которые, по его мнению, проникли во все сферы западного общества — от правительств, либеральных партий, редакций газет и журналов до армии, флота, «атомных заводов и воздушных опорных пунктов».[2] Этот внутренний настрой поздней публицистики Ильина лучше всего демонстрирует одновременно и глубокую преемственность разных этапов развития его взглядов, и все усиливающуюся неадекватность его мировоззрения новой эпохе, вступившей в свои права после завершения двух мировых войн.

В конце XX в., когда культура новой эпохи завершила свое становление, приобрела стабильность и чет-

---

[1] См.: *Ильин И. А.* Наши задачи. Статьи 1948—1954 гг. Кн. 1. С. 19—21, 155—178, 374—383 и др.

[2] См.: там же. Кн. 2. С. 335—340.

кие формы, критика Ильина, направленная против ее предвестников, вызывает недоумение; она свидетельствует лишь о невероятной субъективности и пристрастности ее автора. В своих поздних сочинениях Ильин объявляет «пошлыми» не только живопись Пикассо, поэзию Брюсова, Блока, Бальмонта, Ахматовой, прозу Белого, музыку Скрябина и Рихарда Штрауса, но и произведения Веронезе, Тьеполо, Рабле, Вольтера, Байрона, Золя и других признанных классиков западного искусства.[3] Особенно резкое его неприятие вызывает Ф. Ницше, которого он изображает чуть ль не воплощением самого́ сатанинского начала мира, родоначальником антихристианства в европейской культуре. В философии Ницше Ильин не видит ничего иного, кроме прямой и откровенной «проповеди зла».[4] Вряд ли стоит сегодня спорить со столь неадекватным восприятием предельно сложной и глубокой концепции родоначальника философии жизни. Тем более наивно предполагать, что Ильин плохо знал сочинения Ницше. Выпады Ильина против Ницше ничего общего не имеют с серьезным осмыслением его взглядов. Это, несомненно, эмоциональная попытка отмежеваться от определенных идей, которые сам Ильин разделял в годы своей молодости. Мы уже говорили о том, сколь многим он был обязан философии жизни и как близок был в некоторых своих работах (особенно в книге «О сопротивлении злу силою») к идеям Ницше. Можно вспомнить здесь и раннюю статью «Идея личности в учении Штирнера», где Ильин пытался утвердить позитивный смысл нигилистического учения скандально известного последователя Гегеля, видел его заслугу в

[3] См.: там же. С. 320—321; *Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта. С. 62 и др.

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

провозглашении абсолютной ценности отдельной человеческой личности.

В страстной борьбе стареющего Ильина с секуляризованной культурой Запада мы не без удивления узнаем тот же императив, который вдохновлял его «антогониста» Льва Толстого на ниспровержение «безнравственной» европейской культуры. И Ильину, и Толстому это ниспровержение было необходимо для того, чтобы любой ценой доказать (не столько другим, сколько *самим себе*) незыблемость религиозных и нравственных принципов, принятых за основу миропонимания. При этом необходимость столь своеобразного доказательства была обусловлена тем, что указанные принципы для обоих были неочевидны, более того, расходились с убеждениями их молодости, были приняты только для обретения духовного успокоения.

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

С предельной ясностью смысл перелома, произошедшего во взглядах Толстого в середине его жизни, выразил Л. Шестов в книге «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше» (1900). Отречение Толстого от своего художественного творчества и связанное с этим отречением осуждение многовековой европейской культуры Шестов рассматривает как попытку уйти от самых сложных проблем жизни, проницательное понимание которых составляет главную заслугу Толстого-художника. «Проповедь добра», звучащая у позднего Толстого, необходима *ему самому* — для того, чтобы *обосновать* свое индивидуальное существование в мире, полном зла и страданий. Хотя в своих романах Толстой как никто другой видел и чувствовал страдания мира,

это до поры до времени не способно было поколебать его позицию, основанную на утверждении абсолютной самоценности бытия человека. Но, в конце концов, происходит перелом (Шестов связывает его с посещением Толстым ночлежного дома, описанным в статье «Мысли, вызванные переписью в Москве»), который ведет к утрате душевного равновесия, — страдания других вопиют, требуют признания их в качестве главной характеристики мироздания, мешают целостности и самодостаточности личного бытия. Именно для того, чтобы восстановить спокойствие и цельность своего существования, Толстой «воздвигает знамя добра», пытаясь этим «знаменем» отгородиться от бесконечных страданий мира, доказать другим и себе (себе — в первую очередь!), что он помнит о них и «искупает» их. Замечательно, что Шестов противопоставляет «проповеди» Толстого позицию Ницше, который через свои личные нечеловеческие страдания сумел во всей полноте и искренности принять страдания мира и, осмыслив этот опыт, высказать самые страшные, почти лишающие надежды, истины о мире, человеке и «умершем Боге».

Здесь уместно вспомнить, как опровергает Толстого Ильин в книге «О сопротивлении злу силою»; там господствует тот же пафос предельной искренности и честности, готовность к постановке всех самых страшных вопросов жизни, чего бы это ни стоило вопрошающему. Все упреки, которые Ильин бросает Толстому, почти совпадают с обвинениями Шестова; а смысл позиции Ницше и ее превосходства над позицией Толстого, как это понимает Шестов, точно соответствует смыслу убеждений Ильина, высказанных им в противопоставление «проповеди добра» Толстого. Все это еще раз доказывает обоснованность сближения фило-

софских взглядов Ницше и Ильина. Однако тонкий психологический анализ Шестова помогает, помимо прочего, разгадать и причины перелома, который произошел с самим Ильиным после написания «непримиримой» книги, направленной против «проповедей» Толстого. По сути, Ильин в результате этого перелома оказался не противником, а *союзником* Толстого-проповедника, Толстого последних лет жизни. Конечно, союзником не в смысле единой системы взглядов, а в стремлении любой ценой найти *окончательное, спасительное* решение трагедии нашего земного бытия, такое решение, которое дало бы, наконец, право отвести глаза от страданий, наполняющих мир, сделало бы их *ничтожными* перед тем высшим, что ждет человека вне этого мира, позволило бы смириться со своим *бессилием* перед ними.

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

По-видимому, есть жестокая закономерность в том, что люди, особенно остро чувствующие трагедию мироздания, в конце концов не выдерживают возложенную на них судьбой ответственность. «Невозможно существовать, всегда, неизменно глядя в глаза страшным при-

зракам».[5] И Толстой, и Ницше, и Достоевский, по мнению Шестова, разделили одну и ту же участь — участь отречения от своего слишком проницательного восприятия и понимания мира. Заслоняясь от «страшных призраков», Толстой уходит в проповедь «добра», Ницше — в проповедь «сверхчеловека». Эта же участь была суждена и Ильину. И он оказался среди тех, кто был обречен увидеть все ужасы бытия и до конца осознать их неизбывность в жизни человека. Но и он не выдержал этого бремени и нашел утешение в проповеди — в проповеди церковного, исторического православия. В этом ограниченность и слабость его поздних творений; и мы сделаем плохую услугу выдающемуся русскому философу, если примем на веру его утверждение о том, что все самое главное было сделано им в последние годы жизни, если не разглядим за внешней привлекательностью «проповеди» подлинной глубины и проницательности понимания мира и человека, характерного для *истинно главных* работ Ильина.[6]

---

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

[6] К сожалению, некритическое восхваление «чисто православной» философии позднего Ильина и полное игнорирование его раннего творчества определило содержание всех работ наиболее известного исследователя его творчества Н. П. Полторацкого, а теперь проникло и в работы некоторых российских авторов.

ПРИЛОЖЕНИЕ

И. А. Ильин

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ СОЧИНЕНИЯ 1911—1914 гг.

ИДЕЯ ЛИЧНОСТИ В УЧЕНИИ ШТИРНЕРА
(опыт по истории индивидуализма)

I

Может быть, на протяжении всей истории философской мысли нельзя отыскать двух более различных, более полярных, более непримиримых, по-видимому, и, в то же время, более последовательно развитых учений, связанных притом единством эпохи и национальной культуры — как учения Гегеля и Штирнера.

Еще при жизни Гегеля появились первые признаки разложения того цельного и победного метафизического духа, который, казалось, приобретал окончательное и незыблемое господство в немецкой философии. Первые сочинения Фейербаха, его дерзновенные сатирико-теологические двустишия, предвещали весь дальнейший ход философской мысли, уставшей от поклонения абсолютному, от героических попыток облечь религиозные искания в научно-матафизическую форму, — тяготевшей к относительному, человеческому, земному. Едва 13 лет протекли со смерти Гегеля и разложение достигло своего апогея в сочинении Макса Штирнера «Der Einzige und sein Eigenthum».* Эта книга была последним, крайним звеном той реакции против гегелианства, которая сама вышла из *его* недр, *им* питалась, на *нем* базировалась. И реакция была тем более страст-

ной, тем более отвергающей, она тем сильнее стремилась уйти на другой, противоположный полюс исканий, чем шире и прочнее был первоначальный успех системы Гегеля, чем необъятнее разрослись ее претензии, чем более несокрушимой и исключительной казалась сила мысли этого конструктивного гения. И, может быть, сами восстающие, отвергая и ниспровергая, чувствовали себя движущимися в русле отвергаемого учения. Мысль Штирнера, оплодотворенная немецким идеализмом, коснувшаяся учения Гегеля и сохранившая на себе совершенно определенную печать его влияния, дышит, движется и живет отрицанием и аналитическим разложением того духа, который ее породил.[1] Строительство сменяется в ней нещадным разрушением, догматическое утверждение — ни перед чем не останавливающимся скепсисом, апофеоз — кощунством. Постепенно, шаг за шагом, останавливаясь, возвращаясь, повторяясь, все снова формулируя свою мысль, местами углубляя ее и вновь пересматривая анализируемое, Штринер идет к некоторой определенной единой цели, силясь оправдать что-то осужденное, реабилитировать, восстановить в правах что-то отверг-

[1] Внимательное чтение книги Штирнера не оставляет никакого сомнения в том что Штирнер знал учения немецких идеалистов, в особенности Фихте и Гегеля. Фихте он называет прямо 2 раза: *Stirner.* Der Einzige und sein Eigenthum. Изд. Reclam. S. 213, 353 и несколько раз намекает на его сочинения и воззрения: ibid. S. 68, 82, 85, 178, 273 и др. Гегеля он называет по имени 14 раз: ibid. S. 61, 90, 90, 111, 115, 125, 258, 275, 393, 397, 398. 407, 411 и 425; и много раз указывает и намекает на него, не называя: например, S. 85, 101, 102, 103, 104, 277, 397 и др. Благодаря свойственной Штирнеру манере не приводить точных ссылок и указаний трудно сказать, какие именно сочинения обоих мыслителей были ему знакомы непосредственно. Тем не менее здесь можно говорить об усвоении духа учения и даже об усвоении терминологии.

нутое и задавленное, освободить что-то от какого-то гнета, и радуется, и торжествует, когда ему удается хоть немного подвинуться вперед в этом деле. Увлекаясь полемической диалектикой, Штирнер временами как будто забывает о положительной цели своего исследования; тогда его мысль предается безудержному, хаотическому разрушению и кажется, что критика его — самодовлеюща, что это — критика ради критики, что конечным выводом ее должно быть даже не *отрицание* всего, а *отсутствие всего*, может быть, даже отсутствие утверждения и отрицания. Тогда в его мысли обнаруживается известная внутренняя рисовка, ему нравится, по-видимому, сознавать себя более крайним, чем он есть на самом деле, и он начинает отрицать те философские и этические основы, без которых невозможно самое его учение. В такие моменты мысль Штирнера кажется захлебнувшейся в потоке своего разъедающего сарказма, она как будто оказывается неспособной владеть теми силами диалектики, которые вызваны ею к жизни, и рискует погибнуть в развалинах произведенного ею самой разрушения. А между тем внимательное изучение его доктрины не может не обнаружить в ней две стороны: сторону деструктивную и сторону конструктивную, и критика, обычно останавливающаяся на первой и опускающая вторую, не отражает, быть может, самого интересного в этом парадоксальном учении. Учение Штирнера преследует не только отрицательную задачу, но и положительную; оно имеет свой особый позитивный центр, свое жизненное ядро, вокруг которого вращается его *утверждающая* мысль. Вскрыть эту положительную часть доктрины значило бы, между прочим, создать возможность нового освещения того отношения, в котором теория Штирнера стоит к системе Гегеля. Ибо, если в своей деструктивной части это

учение является полным антиподом системы Гегеля, то в своей конструктивной части оно обнаруживает такие черты, которые позволяют говорить уже не о противоположности и непримиримости, а заставляют проследить известные тонкие нити идейного сродства и, может быть, даже продолжательства. Могло бы, например, обнаружиться, что учение Штирнера имеет известные точки отправления, которые не были настолько чужды автору «Философии Истории», как это принято считать, и звание гегелианца, обычно дающееся Штирнеру, получило бы, возможно, более серьезное освещение и оправдание.

Обнаружить это и подтвердить с силой несомненности невозможно, конечно, в пределах данного очерка. Здесь мы можем попытаться вскрыть лишь *первую* половину тезиса с тем, чтобы этот анализ наметил в общем материал, необходимый для подтверждения второй половины. При этом для того, чтобы сообщить анализу и выводам большую определенность, мы возьмем доктрину Штирнера как самостоятельное, обособленное и как бы замкнутое в себе логическое построение, оставим в стороне политическую и идейную атмосферу его времени и в самой доктрине его выделим ту центральную и основную проблему, в недрах которой скрыт, с одной стороны, путь от Гегеля к Штирнеру, с другой стороны, жизненный нерв исследуемого нами учения. На этой проблеме мы и сосредоточим свое внимание.

II

Доктрину Штирнера принято характеризовать, как учение *крайнего индивидуализма*. При этом под *индивидуализмом* разумеют обыкновенно учение, утверждаю-

щее примат или первенство личности. Согласно этому *крайний* индивидуалистический характер будет носить учение, утверждающее исключительность этого первенства, или, кроме того, не останавливающееся еще перед всеми последовательно вытекающими из такого примата выводами. Такое понимание индивидуализма представляется нам недостаточно определенным и излишне широким. Оно является недостаточно определенным в лице обоих терминов: *примата* и *личности.* Термин первенства может иметь не одно, а целый ряд самостоятельных значений в зависимости от внутренней сущности тех коррелятивных моментов, известное соотношение которых утверждается самим приматом. *Логический* примат одного понятия перед другим, *методологический* примат понятия перед изучаемой совокупностью «предметов», *генетический* примат одного конкретного момента перед другим конкретным моментом и наконец *трансцендентальный* примат одной ценности (в том или ином ее значении) перед другой — все это настолько различные (и методологически и, по существу) представления, что объединять их подведением под родовое понятие «первенства вообще» не представляется нам целесообразным в познавательном отношении. Индивидуализмом, думается нам, следует называть только *философскую* (в тесном смысле этого слова) доктрину, т. е. учение, утверждающее не примат личности вообще, или один из первых трех указанных приматов, а первенство личности в ряду ценностей, или соответственно — целей. Индивидуализм является в этой более узкой и определенной точки зрения не формально-логическим и не методологическим, и не генетическим (и, соответственно, вообще не позитивно-научным) термином, а философско-научным. И вот, если охарактеризовать доктрину Штирнера как инди-

видуалистическую с этой, более узкой, точки зрения, то мы заметим тотчас же, что индивидуалистическое учение не может быть *чисто деструктивным*. В самом деле, утверждая известную ценность как первую и положительную, в противоположность другим моментам, которым отводится второстепенное место, и в противоположность другим учениям, ценности которых отвергаются, индивидуалистическая доктрина, какой бы крайний характер она ни носила, будет производить свою критику именно ради этой утверждаемой ценности: она будет по необходимости двигаться в ряду созидающем, а не разрушающем только. Отсюда вывод: если учение Штирнера с философской точки зрения есть учение индивидуалистическое, то оно должно иметь *конструктивную* часть, в которой будет устанавливаться *философский примат личности*. В дальнейшем мы дадим этому и апостериорное подтверждение.

Однако недостаточная определенность указанного выше определения индивидуализма этим не ограничивается. Самые понятия: индивидуума или личности (приравняем условно эти два термина), с одной стороны, и ценности — с другой, далеко не являются однозначными. Прежде всего в пределах самого философского индивидуализма к понятию «ценности вообще» возможны различные подходы в различных рядах рассмотрения, и нетрудно было бы убедиться, что в связи с этими подходами может меняться и внутренняя структура понятия личности, и характер утверждаемого примата. Мы имеем в виду те различия, которые вносятся в индивидуалистическое учение в зависимости от того, построяется ли оно в ряду *ценностей*, *норм* или *целей*. Но не в этом лежит у нас в данный момент центр тяжести, и мы условно оставим в стороне этот путь, как требующий самостоятельного и сложного

анализа и являющийся для нас сравнительно второстепенным. Нас интересует сейчас то дальнейшее определение и подразделение индивидуалистических учений, которое зависит от способа построения самого *понятия личности.*

Индивидуалистическое учение может видеть *сущность личности* или в известных определенных свойствах человека,[2] или во всей совокупности его свойств как таковой.

В *первом* случае в понятие личности войдут в качестве его признаков только те определенные свойства конкретного человека, которые признаются имеющими особую важность по тем или иным соображениям. Принцип отбора этих свойств может состоять (ограничиваемся двумя наиболее простыми и типичными случаями): или просто в признании этих свойств общераспространенными — и в этом случае перед нами пример обычной, «безразличной» к изучаемому материалу эмпирической индукции (образование *родового* понятия путем «отвлечения» общих признаков от элементов многообразной множественной данности), или в придании особой философской ценности тем или иным свойствам людей как сложных существ; при этом свойства людей, получающие такую философскую ценность, могут быть в свою очередь отобраны эмпирически-индуктивным или специально умозрительным путем. Далее, свойства людей, образующие искомую «сущность» личности, могут мыслиться в их идеально-

[2] Мы условно оставляем в стороне вопрос о тех основаниях, которые могут оправдать эту новую подстановку: представления о *человеке* на место представления об *индивидууме* или *личности.* Эти основания могут иметь психофизиологический, психологический, этический, метафизический или религиозный характер — в данный момент это для нас безразлично.

очищенном виде, в том виде, в каком они, может быть, никогда и не встречаются в действительности, или в их реальном, обычном виде; причем привнесение «очищения» в эмпирически-индуктивный «безразличный» путь, заставляет его (нередко это совсем не сознается) утратить его научную безразличность и приближает его к философскому пути. Наконец, совокупность этих свойств (безразличных в смысле философской ценности или философски ценных) может представляться не просто отвлеченным понятием, а сущностью, гипостазированной, наделенной реальностью — чем-то вроде средневековых universalia, или платоновских идей.[3]

Во всех этих пониманиях конкретное естество отдельного человека разрывается на «части», на отдельные свойства, и «индивидуальным» признается не все сложное существо в целом, а только известная группа отдельных свойств. С этой точки зрения конкретный человек оказывается «индивидуумом» лишь в меру наличности этих общих свойств; лишь постольку он и признается затем верховной ценностью, или соответственно, целью индивидуалистического построения. При этом, особенно в случае идеализирования установленных свойств, создается возможность того, что далеко не все конкретные люди оказываются «индивидуумами» в высшем смысле этого слова: люди разделяются тогда на таких, которые обладают этими важными и ценными свойствами и таких, которые ими не обладают. При индуктивном же и эмпирическом, так называемом «безразличном», образовании понятия, особенно если соблюдается полнота индукции, может быть зато гаран-

[3] Все эти пути и подразделения, которые мы не можем проследить здесь подробно, могут, конечно, переплетаться и скрещиваться, и образовывать новые сложные образования. В нашу задачу не входит их исчерпывающее перечисление.

тировано, что каждый *человек* как таковой будет обладать этими важными свойствами и что, следовательно, индивидуумами окажутся *все* люди. Отсюда возможность аристократической и демократической окрашенности в индивидуалистической доктрине.

Другим типом индивидуалистического учения является тот тип его, который видит сущность личности не в той или иной специфической группе свойств, добытой аналитическим разложением представлений о конкретных людях, т. е. «разрывом», произведенным в целостной ткани конкретного индуктивной обобщающей мыслью, — а во всей совокупности свойств каждого конкретного человека, как такового. Сущность личности с этой точки зрения состоит во всем, взятом в целом *своеобразии каждого отдельного человека.* Каждый человек представляет из себя в своей конкретности *единственное* в своем роде, неповторяемое сочетание свойств. Каждое из этих свойств входит в его сущность не потому, что оно обще ему с другими и не постольку, поскольку оно общераспространено и не потому, что оно имеет какое-нибудь особливое *преимущество* перед другими свойствами, основывающееся на его сравнительно большей устойчивости и повторяемости, и не постольку, поскольку оно обладает исключительной высшей ценностью, обоснованной научно, выведенной метафизически или постигнутой в религиозном порядке, — но потому и постольку, поскольку оно входит наличным членом именно в этот данный своеобразный, конкретный комплекс свойств. Наличность, *данность* этого свойства в известном отрезке конкретного, сочетающем его своеобразно с другими наличными свойствами, есть ultima ratio* приятия его в искомую *сущность индивидуума.* Не общее важно в человеке и его свойствах, а частное; и частное не в меру только

своей оригинальности и своеобразия, а в меру одной своей наличной данности. При таком понимании в человеке не производится разрыва на существенное и не существенное; в нем *все* существенно в меру одной своей наличности. И люди при последовательном проведении этой точки зрения не разделяются на причастных и непричастных высшим свойствам, на высших существ и низших. Ценностью и целью объявляется в таких индивидуалистических доктринах каждый конкретный человек во всем своем своеобразии.

Не следует думать однако, что в таких доктринах нет вообще понятия индивидуума, наполненного родовыми признаками. Такое понятие есть и здесь — сознается оно, или не сознается — и содержание его заполнено общими признаками, добытыми анализом, но не анализом специфических свойств представления «человек», или «духовное в человеке», а анализом общего «формального» свойства *конкретности* всякого человека как части конкретной действительности. Индивидуум в таком понимании есть не человек в меру своих видовых свойств, но человек в меру своего *родового свойства конкретности*. А так как мера этого свойства у всех людей одинакова, то отсюда гарантия того, что «индивидуумами» окажутся все люди без изъятия: восхождение к родовому признаку гарантирует здесь полноту объема понятия.[4]

Однако и в этом случае возможен процесс мысли, аналогичный первому. Именно отдельные признаки,

[4] Мы не входим здесь в рассмотрение того соображения, что «конкретность» есть признак с несравненно более широким объемом, чем представление о людях или даже о всех живых существах. Здесь индивидуализму раскрываются несравненно более широкие перспективы, чем решение социального вопроса, и мы условно отодвигаем эту проблему.

входящие в состав понятия о конкретном, мыслятся первоначально как свойства, принадлежащие *всему конкретному*, как таковому: таковы признаки сложности, своеобразия, неповторяемости и т. д. Но после того, как индивидуум *именно в меру своей конкретности* объявляется верховной ценностью и целью, — общие свойства конкретного начинают получать постепенно в противовес другим специфическим свойствам человека значение *особой*, преимущественной *ценности* и, соответственно, в отнесении к тому, что мыслится во временном процессе, — оттенок нормативности, долженствования. Слагается опять представление о том, что если человек ценен именно в силу одних своих свойств, родовых, а не в силу других, специфических, «человеческих», то он будет тем ценнее, чем сильнее эти ценные свойства будут преобладать над неценными. А в этом представлении уже содержится целиком, в виде предпосылки, допущение того, что сочетание ценных свойств с неценными может быть у людей различно и что, следовательно, один человек может быть более «конкретным», а другой менее «конкретным». Суждение — «всякий человек конкретен и постольку ценен» превращается постепенно в другое — «всякий человек *должен* быть "конкретным" и постольку *будет* ценным». Упрочивается представление о том, что хотя все люди одинаково конкретны в *обычном* смысле слова, но не все одинаково «конкретны» в *высшем, нормативном* смысле. Понятие конкретности со всеми своими признаками удваивается, сначала методологически — переходя в новый ценностно-нормативный ряд, — потом и по существу; признаки сложности, своеобразия и т. д., получают новые оттенки, новое значение, *нормативная конкретность*, может быть, даже обогащается в своем составе новыми признаками, уже вполне

нормативно-телеологического значения, и выдвигается новый идеал, идеал *истинной конкретности.* Складывается *новое* философское учение о ценности, или, определеннее говоря, новое положительное учение о нравственности.

Таковы два типа индивидуалистических доктрин.

III

Если мы отвлечемся теперь от анализа и классификации других видов философского и не философского индивидуализма и попробуем применить добытую схему к учению Штирнера, то вопрос, который нам придется решить, будет состоять в следующем: к какому из этих типов стоит ближе учение Штирнера. И для этого нам придется обратиться к рассмотрению его понятия личности по существу.

Штирнер не знает терминов «индивидуум», «личность». Любимый термин его для выражения этого представления есть термин Я, «Ich», Опасность такого словоупотребления бросается в глаза с самого начала. Системы немецкого идеализма использовали этот термин с такой широтой и вкладывали в него такое разнообразное и многоцветное содержание, что оттенков его нельзя перечислить вкратце. Штирнер сам чувствует это и обращается несколько раз[5] к отмежеванию своего «Я» от «Я» Фихте, называя Фихте открыто и по имени. И тем не менее у Штирнера нельзя найти сколько-нибудь систематически развитого и формулированного учения о личности. Весь труд по собиранию и анализу разбросанных там и сям оговорок, указаний, случайных

[5] См., например: *Stirner.* Der Einzige. Ausg. Reclam. S. 178, 213 и др. В дальнейшем все страницы будут указаны по этому же изданию.

разъяснений и т. п., выпадает на долю стороннего исследователя. И если сопоставить собранный таким образом материал, то можно прийти к следующим выводам.

Основное определение штирнеровского «Я» состоит в том, что оно «единственно». Эту «единственность» личности пытались понимать самым различным образом и часто совсем неправильно.

Так, прежде всего, ее не следует понимать в смысле теоретико-познавательного субъективизма. Проблема *познания* или, тем более, научного познания не играет у Штирнера ни первенствующей, ни сколько-нибудь самостоятельной роли. Правда, к числу ниспровергаемых им ценностей принадлежит и теоретическое представление об истине, и Штирнер не устает возвращаться к аргументации против нее и издевательству над ней.[6] Но отвержение ее является для него лишь последовательным выводом из более общего тезиса, содержащего отвержение «объективных» сущностей и ценностей вообще. Построение Штирнера имеет целый ряд теоретико-познавательных предпосылок, окрашенных определенно в оттенок логического номинализма, но о *теории* познания здесь, конечно, говорить не приходится. Невозможно говорить также в применении к нему о *гносеологическом субъективизме*. Штирнер знает тот субъективистический переворот, который был подготовлен в новой философии английскими эмпириками и закреплен Кантом;[7] он сам иногда пользуется аргументами субъективистического характера, указывая на то, что предметами состояний нашего сознания или нашей

[6] Der Einzige. S. 47. 59. 100 u. a. О науке см., например: ibid. S. 5, 198.

[7] Ср., например: ibid. S. 104.

«души» являются наши же представления, не больше.[8] Но он нигде не останавливается серьезно на последовательном познавательном проведении этого примата, и основные проблемы гносеологического субъективизма — определение понятия «субъекта познания», разложение всего познаваемого на состояния субъекта, реконструкция и обоснование так или иначе понимаемого «объективного» момента в познании и другое — нисколько не интересуют его мысль. Скользнув мимо них, он просто и легко ведет обыкновенно свою аргументацию в терминах наивного реализма и тот «субъективизм», которым действительно пропитана его разъедающая критика, лежит, по существу, вне плоскости теории познания. У последней он заимствует лишь от времени до времени ее критическое оружие, но с его стороны это не более как полемический прием, который может облегчить ему борьбу с противостоящими ему сущностями; при этом он не забывает указать на то, что его совершенно не удовлетворяет критика гносеологов-субъективистов.[9] Одним словом, субъективизм Штирнера имеет не теоретический и познавательный характер, а *практически-боевой*, и теоретические ценности беспокоят его лишь постольку, поскольку это может быть важно для программы практического борца.

Точно так же не следует понимать «единственность» Штирнера в смысле, близком к *солипсизму*. Под солипсизмом разумеется такая *онтологическая* точка зрения, которая приписывает *реальность* только *одному* субъекту, именно тому, который исповедует или *утверждает* эту точку зрения. Бытие, приписываемое субъектом

[8] Ср.: ibid. S. 5, 68 или 214 и др.
[9] Например: ibid. S. 104.

себе самому, может иметь характер (берем законченные формы солипсизма) метафизический или эмпирический. *Метафизическое* бытие, построяемое из понятия, есть вообще один из тех моментов, которые отвергаются Штирнером неизменно и ежеминутно; в частности, он с особенной силой и отчетливостью настаивает на том, что в его учении «Я» не имеет значения метафизически абсолютного.[10] Почти не вызывает сомнения вопрос о том, может ли учение, отвергающее метафизическое бытие *вообще*, утверждать метафизическую реальность (или, соответственно, *исключительную* метафизическую реальность) *единичного*, именно утверждающего, *субъекта*.[11] У Штирнера нам не удалось найти никаких следов такого противоречия. Но и *эмпирически* понимаемого солипсизма у Штирнера нет. Правда, он выражается иногда так, что можно подумать, будто он действительно исповедует единственную, исключительную реальность *своего эмпирического «Я»*. Так, преодоление мира дает Мне, по его словам, возможность стать «безмирным» (Weltlos);[12] себя и все другое Я создаю из себя сам, и вновь сам все разрушаю и разрешаю[13] и т. д. Но для понимания таких выражений их нужно брать в контексте и в связи с основными идеями учения. Тогда мы увидим, что «единственность», самодеятельное творчество и «самотворчество» — не составляют принадлежности одного только еди-

[10] Ibid. S. 213.

[11] В виде возражения против этого аргумента нельзя было бы сослаться на систему Фихте Старшего: Фихте отвергал категорически не метафизическую реальность *вообще*, а метафизическую рельность *объекта*, т. е. вещи в себе. Это не лишало его возможности перейти к утверждению метафизической реальности *субъекта*.

[12] Der Einzige. S. 113.

[13] Ibid. S. 14, 41, 213, 271 u. a.

ного (может быть, принадлежащего самому Штирнеру) «Я». Такое же «Я» Штирнер признает за каждым буквально человеком, даже независимо от того, сознает он его в себе или не сознает; и это «Я» в каждом из нас единственно.[14] Все должны рассматривать себя как единственных, говорит Штирнер; всякий должен общаться с другими и подходить к другим как единственный.[15] Следовательно, «единственность», по Штирнеру, не есть атрибут принадлежащий или свойственный *количественно единому* моменту: *«единственных»*, по его учению, должно быть *много*, и это обнаруживает с совершенной ясностью, что анализируемый термин выдвинут из плоскости *количественной* и перенесен в сферу *качественности.* Единственность штирнеровского «Я» нельзя понимать количественно, в смысле отрицания возможной двойственности или множественности таких «Я». И когда он говорит о том, что действительно, реально только «Я», то он разумеет под этим не «Я» автора, а «Я», которое живет в каждом отдельном человеке, — «Я», которое живет в «Ты», «Мы», «Вы»[16] и т. д. Он говорит иногда прямо: «Ich, der Mensch».*[17] Поэтому он так часто ведет аргументацию не от первого лица, а безлично, обращаясь к «Ты», к другому, другим, убеждая, проповедуя, приписывая ему или им все свойства этого «Я». Реальность и *исключительную* реальность Штирнер признает не за одной *количественно* определенной личностью, а за *каждой личностью в меру ее эмпирической конкретности.* Но если так, то ясно, что нельзя говорить о солипсизме у Штирнера, ибо солипсизм включает в себя именно количественную

[14] Ibid. S. 159, 243, 285 u. a.
[15] Ibid. S. 159.
[16] Ibid. S. 229 u. a.
[17] Ibid. S. 178.

единственность реального субъекта. Помимо этого, следует всегда иметь в виду, говоря о Штирнере, что самый термин «реальности» не имеет у него чистого и выработанного *онтологического* значения, но получает иногда определенно выраженный ценностный, или соответственно, телеологический смысл. Это должно уясниться в дальнейшем. Теперь же заметим только еще, что можно было бы без труда доказать, что Штирнер всегда трактует и мир природы как имеющий независимую от личности реальность, и «творческое поглощение» мира, о котором он любит говорить, получает в его устах также не онтологический, а телеологический смысл. Одним словом, Штирнер нигде не отрицает ни реальности других личностей, ни реальности мира природы, и на этом мы можем остановиться в нашей отрицательной характеристике.

Но какой же смысл имеет в таком случае в его устах термин *единственности*?

Определение личности как «единственной» есть для Штирнера то определение, которое сосредоточивает и преломляет в себе все остальные ее свойства и определения. Это — идейный фокус понятия, в котором собираются все лучи, сходящиеся сюда и расходящиеся отсюда по всем пунктам периферии доктрины. Перебрать основные оттенки этого термина значит найти и определить *идейный центр* всего учения. Штирнер сам, по-видимому, думал так и поэтому выдвигал это представление во всех суммирующих учение формулировках.

Личность единственна у Штирнера прежде всего потому, что она *качественно не повторяема*. Это значит, что подобной ей другой личности не может существовать и потому нельзя и найти. Казалось бы, что этот тезис, продуманный последовательно до конца, должен

привести к некоторой нелепости. В самом деле, можно ли утверждать полное отсутствие подобия между какими бы то ни было данными содержаниями сознания, тем более между двумя представлениями о живых людях? Можно ли ставить внешние границы и определенные запреты одной из основных функций познающего разума — отысканию сходного и подобного во множестве? А если не поставить этих границ и запретов, то мысль, индуктивно изучающая и аналитически разлагающая познаваемый предмет, всегда найдет известные сходства и подобия в данном материале познания, ибо подобие есть всегда подобие *в чем-нибудь определенном*. Но именно это-то возражение и оттеняет позицию Штирнера. Говоря о подобии и неповторяемости, он имеет в виду не подобие в чем-нибудь одном определенном или не какое-либо одно определенное подобие, а подобие *во всем целом и сложном комплексе свойств, как таковом*. Штирнер берет личность человека во всей ее цельности, не разрешая и не разлагая ее на отдельные стороны и свойства. И *в таком виде* утверждает ее неповторяемость, ее единственность. Именно эта, получающаяся таким образом особливость, своеобразность, неповторяемость и выдвигается Штирнером на первый план. Каждый, говорит он, исключителен и эксклюзивен в своей единственности;[18] каждый единственный настолько разнится от всех других единственных, что образует по отношению к ним последнюю и самую решительную противоположность;[19] как единственный ты не имеешь ничего «общего» с другими, настолько, что даже о противоположности в настоящем смысле нельзя говорить[20] (ибо противоположность есть

[18] Ibid. S. 241.
[19] Ibid. S. 243.
[20] Ibid.

вид логического объединения в третьем общем). Общего между личностями только одно — это их неодинаковость, но и она существует только для третьего лица, сравнивающего.[21] Здесь у Штирнера обнаруживается то диалектическое увлечение, о котором мы говорили выше. Мы увидим сейчас, что личности имеют между собой гораздо больше общего по его собственному признанию, чем могло бы показаться. Пока же установим, что в основании тезиса о неповторяемости у Штирнера лежит внутренний, категорический отказ подвергнуть представление о личности какому-нибудь аналитическому разложению. Здесь именно тот пункт, перед которым останавливается острие его аналитического ума. Его учение, все пропитанное духом разложения, несущее с собою какое-то победоносное опьянение анализом, устанавливает здесь некоторый запрет, познает здесь аскез и воздержание. Это особенно интересно для тех, кто не отводит должного места конструктивной стороне штирнеровского учения: наиболее аналитическая доктрина имеет всегда такой пункт, который сознательно или бессознательно не подвергается в ней анализу; этот-то пункт и интереснее всего бывает осветить, ибо с него начинается положительное построение. В частности, для Штирнера подвергнуть анализу известное представление, разложить его на его составные моменты, значит обесценить, «entweihen», скрывающееся за ними переживание ценности. Тем знаменательнее то чувство негодования, с которым он восстает против всякого разрыва, всякого разложения личности на составные моменты. Это представление он хотел бы оставить в неразложенном, слитном, *интуитивно переживаемом* виде, и, конечно, потому, что он

[21] Ibid. S. 243.

больше, чем кто-нибудь знал и чувствовал, как обесценивается иногда то, на что открыто и безжалостно посягнуло рационализирующее, разлагающее рассмотрение. Бесчисленное множество раз Штирнер возвращается к утверждению той мысли, что нельзя видеть сущность личности в каком-нибудь отдельном свойстве ее, оторванном от остальных и получившем значение родового признака. Ни добродетельность, ни нравственность, ни святость, ни участие в обществе, ни гражданская принадлежность, ни признание, исходящее от государства, — словом, ни одно свойство и определение человека не образует и не может образовать его сущности.[22] *Сущность личности нельзя найти через ее разложение* — вот одно из основных убеждений Штирнера, и верность нашей формулы не нуждается ни в каких ссылках и подтверждениях, ибо ею проникнута каждая страница книги. Анализ не есть тот путь, который ведет к обретению этой искомой сущности. Здесь необходим путь *непосредственного синтеза*, путь целостного, неразлагающего восприятия личности во всей ее единственности и неповторяемости.

Но каждая личность, каждое «Я», именно потому не повторяемо, что бесконечно сложно, и именно потому бесконечно сложно, что конкретно.

Индивидуум конкретен, это значит у Штирнера, что он имеет эмпирическое бытие, эмпирическую, созерцательную действительность. И прежде всего он имеет действительность, реальность. Штирнер без конца повторяет, что «Я» — это действительный человек, «der wirkliche Mensch», что «Я» — это живое реальное человеческое существо.[23] Мало того, и вообще реально

[22] См., например: ibid. S. 207 u. v. a.
[23] См., хотя бы: ibid. S. 115, 202, 240, 291 u. v. a.

только то, что имеет такую эмпирическую конкретность. Реально, по Штирнеру, только единичное, только конкретный эмпирический экземпляр; всеобщее же («das allgemeine») — не реально в его глазах ни как родовое отвлеченное понятие, ни как конкретная совокупность. Вся книга его может рассматриваться как стремление отстоять эти два тезиса. Понятие есть лишь мысль человека, «моя» мысль, «мое» создание: «Я» его творю и «Я» же его разрушаю.[24] Только от человека, от «меня» мысль получает свою реальность: «Я» захочу — и разрушу ее телесность,[25] и она разлетится как дым. Всеобщее как понятие есть лишь нечто отвлеченное, пустое, безжизненное, и от груды этих безжизненных всеобщностей должен быть освобожден живой индивидуум.[26] Он сам, человек, реален не как «человек вообще», а как единичное существо.[27] И именно от него, от *единичного* человека, в единственности которого «человек» впервые получает существование, реальность,[28] и зависит дать бытие понятию или не дать. Борьба с гипостазирующим пониманием мысли, с превращением понятия в нечто самостоятельно существующее, реальное, — ведется Штирнером на протяжении всей книги. Но и конкретные совокупности — партия, общество, народ, человечество — не имеют у него реальности, особой, самостоятельной, отдельной от реальности «входящих» в них единичных существ. Они — только мысли, призраки; действительность их — только в единичных, конкретных существах.[29] Род —

[24] Ibid. S. 22.
[25] Ibid. S. 22—23. Также S. 168.
[26] Ibid. S. 269. 213 u. a.
[27] См., например: ibid. S. 95, 149, 175, 235, 238, 285.
[28] Ibid. S. 285.
[29] См., например: ibid. S. 291.

ничто;[30] ни он, ни одна из этих совокупностей не есть «Я» и не имеет «Я».[31] *Логический реализм* и *социальный универсализм* — вот два смертельных врага Штирнера. Освободить из под их ига конкретное человеческое существо — вот его цель, его мечта, его задача, И освобождения этого он думает достигнуть тем, что критика его лишит *родовые понятия* и *социальные образования* сначала независимой от отдельного эмпирического человека *реальности*, а потом (по отношению к Штирнеру точнее было бы сказать: и вместе с тем) независимой от его признания *ценности* и значения или, соответственно, независимого от его признания «примата».

Итак, реально только единичное. В мире людей — реален только единичный человек, единичные *люди*[32] и притом реальностью эмпирической. Личность у Штирнера эмпирически конкретна. Она отнюдь не общее понятие; еще менее это — гипостазированная сущность. «Я» — это *живое* я;[33] это — *единичный человек*;[34] *отдельный* человек — ибо только он и есть человек;[35] не человек, как экземпляр рода;[36] это — Ты, Я, Мы;[37] это не мысль, не идея,[38] не идеал, не принцип,[39] это — *этот* человек, — *это* «я»;[40] это — *живое* «я»;[41] это «я,

[30] Ibid. S. 213.
[31] Ibid. S. 207, 271.
[32] Ibid. S. 5, 235, 285, 292.
[33] Ibid. S. 196.
[34] Ibid. S. 129. u. s. v. a.
[35] Ibid. S. 132.
[36] Ibid.
[37] Ibid. S. 240, 255 u. s. v. a.
[38] Ibid. S. 175.
[39] Например: ibid. S. 178.
[40] Ibid. S. 203 u. s. v.
[41] Ibid. S. 166 u. v. a.

как я есмь»;[42] «Hans oder Kunz»,*[43] это — телесное я,[44] «der leibhaftige Kunz»;**[45] человек, взятый целиком со всем его телом и жизнью;[46] телесный дух;[47] не дух только, больше чем дух;[48] и не тело только;[49] больше, чем *только* дух и *только* тело: «ganze und leibhaftige Person»;[50] leibhaftiges Ich;***[51] это — «Я» конечное, преходящее,[52] смертное; наличный человек[53] и т. д. Словом, личность Штирнера — это эмпирически конкретный человек, взятый во всей своей сложности, со всеми своими свойствами, стремлениями, желаниями, с телом и душой. Именно эта-то личность, о которой Штирнер говорит, что ее нельзя *определить*, а можно *только описать*,[54] и становится у него затем верховной ценностью и целью.

Но если личность Штирнера есть нечто эмпирически-конкретное, то в ней должны быть раскрыты еще новые и более глубокие свойства, присущие всему эмпирически-конкретному, как таковому. Эти новые свойства могут быть охарактеризованы одним общим термином: *иррациональность*. Именно те свойства конкретного эмпирического, о которых с таким осуждением говорил Гегель, Штирнер воспринимает радостно,

---

[42] Ibid. S. 204.
[43] Ibid. S. 202.
[44] Ibid. S. 202, 203, 205 u. a.
[45] Ibid. S. 204.
[46] Ibid. S. 21.
[47] Ibid. S. 2.
[48] Ibid. S. 42.
[49] Ibid. S. 62, 74, 91, 92, 199.
[50] Ibid. S. 51, 158.
[51] Ibid. S. 203, 205, 364, 417, 425.
[52] Ibid. S. 213.
[53] Ibid. S. 283.
[54] Ibid. S. 201.

как самое высокое и самое ценное, и ставит во главу угла своей доктрины. Конкретное эмпирическое мыслилось Гегелем как некоторая сложная полнота моментов, как нечто чувственно реальное с неопределенным множеством сторон; это конкретное бытие есть у него подвижное, изменчивое, текучее «бывание» и «становление», несоизмеримое в своей единичности разумным формам мысли, всеобщему; неуловимое в рациональных терминах, не способное даже стать субъектом логического суждения. Оно роковым образом самое богатое и перед лицом разума — самое бедное. Все богатство, вся полнота конкретного эмпирического была в глазах Гегеля философски бесценна, ибо он ценил только то, что могло жить в форме разумного, и иррациональное, неспособное к рационализации, представлялось ему самым жалким из всего мыслимого. У Штирнера как раз обратное.

Нигде не сказывается с такой силой полярность этих двух учений как именно в отношении к конкретному.[55] Иррациональная глубина и сложность конкретной, эмпирически реальной личности вызывает у Штирнера не осуждение и не отвержение, а восторг и пафос. «Личность» Штирнера богата именно тем богатством своеобразных текучих распыляющихся и разрешаемых ею самою свойств, которое не уловимо в рационалистические формы и рамки. Здесь нет ничего прочного, застывшего, коснеющего, связывающего. Личность Штирнера творит все сама,[56] она каждый

[55] Заметим здесь, что, говоря о полярности учений Гегеля и Штирнера, мы все время имели в виду, что применительно к Философии Истории Гегеля этот тезис нужно будет изменить самым резким образом.*

[56] Der Einzige. S. 14.

момент творит себя вновь;[57] обнаруживает себя, открывает себя;[58] все разрушает и разрешает,[59] про нее никогда нельзя сказать, *что она есть*[60] или *какова* она; она — сплошное саморазвитие, самодеятельность, самотворчество;[61] она не позволяет ни одной части своей собственности стать устойчивой и чувствует себя хорошо только в разрешении.[62] Словом, она как фонтан, играющий на солнце, как взрыв самоутверждения и творчества. И в этом вечном изменении своем, в этой бесконечности неожиданных уклонов и прихотливых сочетаний — она не подводима ни под какое понятие, она не определима, не постижима; она есть некоторая эмпирически данная бесконечность. Штирнер произносит, по-видимому, свои самые заветные формулы, говоря о том, что личность «*неизреченна*», «неназываема». Она не имеет имен, выражающих ее сущность; понятия, слова, названия не исчерпывают ее и не могут исчерпать. Здесь лежит путь в *несказанное*. «Жалкий язык не имеет для меня слова, и Слово, Логос — для меня лишь голое слово».[63] «Я — человек, и ты — человек, но "человек" есть лишь мысль, всеобщее; ни Я, ни Ты—Мы не можем быть высказаны. Мы *неизреченны*, потому что только *мысли* изреченны и состоят в речении».[64] «О Боге говорится: "Не называют тебя имена". Это относится ко Мне: ни одно *понятие* не выражает Меня, ничто не исчерпывает Меня из того, что выдают

[57] Ibid. S. 178.
[58] Ibid. S. 190.
[59] Ibid. S. 213.
[60] Ibid.
[61] Ibid. S. 230.
[62] Ibid. S. 168.
[63] Ibid. S. 215.
[64] Ibid. S. 364.

за мою сущность; все это только названия». Так за эмпирической конкретностью личности раскрывается ее иррациональная неисчерпаемая полнота. И эта бесконечная сложность личности, взятой статически, усиливается ее динамической изменчивостью; личность Штирнера — это поток, в который, по замечанию ученика Гераклита, Кратила, нельзя войти и единожды.

Теперь понятно, как вырастает у Штирнера учение о неповторяемости личности. Личность конкретна, поскольку бесконечно сложна в своих свойствах и притом неделима. Нужно или брать ее целиком, или утратить ее конкретность, поставив на место последней абстрактную разложенность. Личность с этой точки зрения есть живая *неповторяемая бесконечность*. Никто не может быть тем, чем другой,[65] каждый несравним, единствен.[66] Своеобразие — это вся моя сущность, мое существование, это — Я сам.[67] Оно порождает неравенство, раздельность, особливость, но этого совсем не нужно уступать и отказываться от самого себя.[68] Отсюда-то Штирнер и приходит к признанию того, что всякий сам по себе вполне оторван, одинок и отрешен. Каждый имеет нечто перед другим: себя самого или свою единственность; в этом он останется исключителен и эксклюзивен.[69] Мы противоположны другим; и наша слабость не в том, что эта противоположность существует, а в том, что она не полна и не цельна, т. е. в том, что мы не всецело от них оторваны (Geschieden).[70] Противоположность исчезает в полной и

[65] Ibid. S. 164.
[66] Ibid.
[67] Ibid. S. 185.
[68] Ср.: ibid. S. 242.
[69] Ibid. S. 241.
[70] Ibid. S. 243.

совершенной оторванности и единственности.[71] Здесь перед Штирнером и раскрывается необходимость признать, что каждый имеет только одну-единственную, доступную ему сферу творчества, любви, искания и наслаждения: иррациональное бесконечное богатство своей эмпирической личности. И, уйдя в эту бесконечность, Штирнер чувствовал моментами, что перед ним открывается некоторая, уже мистическая глубина в недрах человеческого существа. Он не только теоретически, отвлеченно сознавая, но и в действительности, интуитивно, ощущал в себе тогда некоторую углубленную сферу молчания, в которой умирают слова и исчезают мысли и из которой родится впервые настоящий и цельный порыв. Тогда сфера мысли и догматизированной веры представлялась ему долгой ночью, и он начинал говорить о ликовании безмыслия, о творческом безмыслии и о дающемся в нем освобождении.[72]

Но раскрыть в себе и для себя эту сферу и вырастить из нее нечто цельное и, при всей интимности, общечеловечески глубокое — было делом, которое не могло ему удаться. Понимание личности как эмпирической конкретности, представляющей иррациональную и бесконечную сложность сторон и свойств, не гарантирует вступления на этот уводящий в глубину путь. И Штирнер, сосредоточивший свое внимание на внешней периферии личности, весь ушедший в ее *центробежный* уклон и преимущественно в его отрицательное обоснование, *оставил почти нетронутой культуру центра.* Вся сила его ума, вся работа его души ушла главным образом на *отрицание* и *разрушение* того, что, казалось ему, стоит на пути свободному росту и

[71] Ibid. S. 243.
[72] Ibid. S. 175, 396, 405.

развитию личности, и даже конструктивная часть периферического уклона личности осталась у него местами недоработанной. К этому присоединяется еще то обстоятельство, что отказом от метафизики и, следовательно, — в применении к внутреннему миру — от использования метафизической спекуляции для разработки и закрепления того, что может быть добыто интроспективной интуицией, Штирнер лишил себя необходимых орудий и средств для такого углубленного понимания личности. Его логическая точка зрения открыла для него возможность понять личность человека как своего рода бесконечность, коснуться бесконечного в человеке; но общие особенности его умонастроения лишили его возможности уйти в эту бесконечность и дать теоретическое выражение и закрепление ощущенным глубинам человеческого существа. Эта идея и это ощущение бесконечного остались у Штирнера в виде ряда неразработанных намеков и получили почти всецело эмпиристическое истолкование. Отсюда та печать суховатой и подчас неглубокой рассудочности, от которой несвободен даже лиризм и пафос его философствования.

И это выражается прежде всего в том безразличном и трезвом настроении, с которым Штирнер констатирует эмпирические границы человеческой личности. С признанием бесконечной сложности живого человеческого существа у него совмещается острое и хладнокровное сознание его эмпирической ограниченности. С значительной, несвойственной ему вообще уравновешенной здравостью Штирнер отдает себе отчет в имманентной наличности этих границ и, может быть, только раза два на протяжении всей книги обнаруживает сознание того, что границы этой природной данности могут угнетать живое самочувствие личности. С

легким сердцем говорит он нередко о том, что от *всего* все равно нельзя освободиться,[73] например, от силы тяжести,[74] от телесности, от смерти и т. д. Абсолютная свобода нелепа и невозможна.[75] Нужно примириться с этим, думает Штирнер. И если у меня нет сил взорвать скалу — что ж, я обойду ее.[76] Все, что можно, я заставлю служить себе,[77] с прочим же примирюсь, поскольку природная данность является для меня непреодолимой, — вот формулировка его точки зрения. И с этим же примирительным, компромиссным отношением он подходит и к вопросу о пределах *личной* потенции. Говоря: «я хочу быть всем и иметь все», он добавляет: «*чем могу и что могу*»,[78] и пределы природной и личной данности и одаренности оказываются той преградой, перед которой легко и скоро утихает буря штирнеровского бунтарства. Эти границы, эти пределы личной потенции, о которых не любили говорить немецкие идеалисты и о выходе из которых они всегда втайне мечтали, конструируя его то в родовых, то в индивидуальных терминах, то в трансцендентном, то в психологическом, то в эстетическом ряду, — признаются Штирнером без всякого ощущения трагического характера. И самое представление о том, что эмпирическое преходяще не только в отдельных атрибутах своих, что эмпирическая личность, как таковая, имеет неизбежный, «естественный» конец, что она конечна, смертна — не говорит ничего его душе.* Освобождение личности, к которому он стремится, движется не в этом на-

[73] Ibid. S. 185.
[74] Ibid. S. 360.
[75] Ibid. S. 360, 359.
[76] Ibid. S. 195.
[77] Ср., например: ibid. S. 195 u. a.
[78] Ibid. S. 164, 167, 168.

правлении, а выражается в постепенном и полном очищении человеческой души от известного рода представлений и внутренних состояний. От каких именно — ясно уже отчасти из всего сказанного; указать на это обстоятельнее — значит перейти от логического состава идеи личности к ее философскому, в узком смысле этого слова, рассмотрению.

IV

Посредствующим звеном, соединяющим учение о том, что представляет из себя личность в своей внутренней сущности, с установлением того, в чем ее ценность и каков путь ее долженствования, является основная посылка Штирнера, содержащая категорический отказ от всякого аналитического разложения или разрыва личности на более или менее существенные составные части и свойства. Отказ этот привел уже к признанию единственности, неповторяемости, бесконечной сложности, своеобразия, отрешенности и эмпирической ограниченности личности. Теперь этот отказ должен быть последовательно проведен в учение о *ценности* и *долженствовании*.

Верховной ценностью, определяющей весь ход разрушения и созидания в исканиях Штирнера, является именно конкретная единственная личность во всех своих перечисленных свойствах. Личность как верховная ценность берется целиком во всем своем своеобразии и во всей своей эмпирической полноте. В ней недопустимы разрывы на более ценные и менее ценные части и свойства. Она ценна, как таковая, сверху до низу, с душой и телом, во всей своей данности и наличности, без отбора и расслоения. Все учение Штир-

нера могло бы быть сведено к тому верованию и выражено в том требовании, что конкретный человек, со всем своим внутренним и внешним миром, «должен быть оправдан весь, чтобы можно было жить». Необходимо, по его мнению, «принять» *все* в эмпирическом человеке, не отвергая одно в нем как зло и не одобряя другое в нем как добро. Истинная личность, ценная личность — не отвлечение, не понятие, а эмпирически цельная, живая личность: «der Mensch, wie er liebt und lebt».* Но ведь личность — это каждый; следовательно, *в каждом* ценно все как оно есть. Отсюда-то и вытекает у Штирнера *отвержение добра и зла.*

Ибо где же место добру и злу, если нельзя ценить одно как зло, а другое, в противоположность ему, как добро? Добро и зло можно понимать или как общие идеи, критерии оценки, отвлеченные масштабы, приспособленные для измерения всего другого, или как подведенный под них, оцененный и получивший от них свое самостоятельное значение материал эмпирического или иного характера, в нашем случае — живые части живой личности, ее внутреннего мира и внешних отношений. Но общие идеи, лишившиеся уже своей независимой реальности, лишаются у Штирнера и своей объективной ценности; а в живой личности нет «частей» и, следовательно, не может быть и *разноценных* частей. Добро и зло падают, таким образом, в обоих возможных значениях; они лишаются смысла вообще. Личность — это конкретная эмпирическая личность; личность — это высшая ценность; личность нельзя разрывать в рассмотрении и оценке. И вот эта «ценность» неразрывной конкретной эмпирической личности получает новое истолкование и освещение в смысле ее полного «оправдания», и из этого оправдания Штирнер думает вывести полное отвержение добра и

зла, не только как объективных по своему значению идей-критериев, но всецело и вообще. В его учении обнаруживается *аморалистический уклон.*

Конечно, остается еще исход — именно, что идея этически ценного сохранит свое положение не как объективно значимая, а как *субъективно значимая*, т. е. как зависящая в своем значении от утверждения и признания ее отдельным человеком. Но Штирнер не всегда сознает, что этот исход не только возможен, но даже неизбежен для того, кто, отвергнув объективное значение ценности нравственного ряда, не желает в то же время впасть в *«моральную афазию»*. Ему нередко кажется, что с этической ценностью он покончил и притом раз и навсегда. Всех предшествующих ему моральных новаторов и скептиков он неустанно изобличает в том, что они низвергали и низвергли только *определенное этическое содержание*, только известную, специфически определенную моральность, а не самую моральную ценность вообще, как таковую. Сам же он думает выполнить именно это последнее, окончательное низвержение. Он считает своей задачей «потрясти самую истину»,[79] напасть на «самую нравственность».[80] Самое представление о нравственности[81] должно быть истреблено и упразднено в людях, ибо нравственность — это есть некоторое преклонение, унижение и подчинение,[82] это есть появление чего-то высшего над самым высшим — конкретной личностью. Нет ценности, которая была бы выше самой высшей; а конкретная личность — есть самая высшая ценность. Поэтому все внешнее ей, предписываемое ей, утверждающее свою ценность,

[79] Ibid. S. 59.
[80] Ibid.
[81] Ibid. S. 106.
[82] Ibid. S. 98 u. a.

свое значение независимо от ее признания — низвергается и упраздняется. Моральное предписание Штирнер понимает именно как «внешнее»,[83] он понимает «объективность» морального закона как *независимость его значения от признания конкретной личности*, а это независимое значение истолковывает в том смысле, что оно *утверждено* чьей-нибудь чужой, *внешней индивидууму волей*. Отсюда в его аргументации постоянно обнаруживающаяся склонность сблизить и даже слить нравственность с правом, как совокупность «внешних», навязываемых личности ценностей и норм.[84] Высшая ценность и есть высшая именно потому, что все остальное ценится через нее и благодаря ей «получает» свою ценность, посредственно или непосредственно, от нее. Поэтому все то, что претендует на независимое от признания конкретной личности значение — долг, цель, назначение, норма, оценка, заповедь, обязанность, обязательство, нравственность, право, государство, власть и т. д. — вычеркивается Штирнером самым решительным образом. Иногда он выражается так, что, по-видимому, не остается сомнений, что он отвергает не только оценку, раздробляющую личность на отдельные свойства и черты, не только оценку, не основанную на критерии, признанном со стороны личности, — но *всякую* оценку вообще, как таковую.[85] И непонятным делается в такие моменты диалектического увлечения, как можно, отвергая оценку, *как таковую*, ценность вообще, *как таковую*, утверждать потом *высшую* ценность чего бы то ни было. Штирнер не замечает этого противоречия и, увлекаясь последовательным отвержением всех норм, как таковых, пытается иногда

[83] Ср., например: ibid. S. 338—339.
[84] Ср., например: ibid. S. 262.
[85] Ср., например: ibid. S. 214.

истолковать даже те нормы и ценности, которые устанавливает сам, — в смысле *реальных тенденций* всякого развития или в смысле конститутивных *принципов* рассмотрения, *объяснения* или описания всего действительного и живущего.[86] Он наслаждается всенизвержением, изливает целые потоки блестящего остроумия и сарказма, кощунствует,[87] рисуется своим нигилизмом — и не замечает, что каждая строчка его книги несет в себе или логическую аргументацию, убедительность и победоносность которой апеллирует к теоретическим, мыслительным критериям ценности, или проповедь новых моральных ценностей, а иногда и то и другое вместе.

Интереснее всего при этом то, что, как мы только что указали, Штирнеру нет никакой необходимости отвергать всякую оценку, как таковую: он не только не доказал неизбежности этого вывода, но самое учение его предполагает, в том виде, как он его высказал, отвержение этой нигилистической позиции: ибо ясно, что последовательный нигилист не может выступать с каким бы то ни было положительным учением. Мы увидим сейчас, как совершается у Штирнера этот переход; предварительно проследим у него аморалистическую линию. Штирнер додумывает ее местами до конца. Если человек не имеет «призвания» и назначения, то он *ни к чему* и не должен стремиться; если он не имеет «цели», то он ничего не *должен хотеть*; если он не имеет нормы, то он вообще свободен от всякого долженствования, внутреннего и внешнего; если нет для него ценности, то нет и моральной ценности, нет моральной оценки, нет в нем доброго и злого. В конкретной личности нет совершенного и несовершенного

[86] Ср., например: ibid. S. 382. Также S. 201 — применительно к «самобытности» (Eigenheit).

[87] См., например: ibid. S. 52, 88. 117, 191, 215, 261, 281, 336.

«Я», «Я» сущего и «Я», долженствующего быть.[88] Казалось бы, что на этом следовало бы остановиться, ибо дальше остается только движение в ряду конститутивного познания, позитивного рассмотрения, описания и объяснения. Но тут-то внезапный оборот мысли обнаруживает в Штирнере — скрывшегося за гордой формулой нигилизма — моралиста и проповедника. Нет добра и зла; следовательно, выводит он, *я — совершенен*. Но для того, чтобы сделать этот вывод, не нужно, да и нельзя говорить: «нет *добра и зла*»; достаточно сказать: «нет зла». Сказать «я совершенен» — значит сказать: «всё во мне или, соответственно, в каждом конкретном человеке — добро». Это значит произвести *оценку* и, следовательно, использовать критерий ценности. Тот, кто это проделал, обязуется, кроме того, если он не хочет попасть из этических скептиков или нигилистов в этические догматики, постараться не только вскрыть, но и обосновать использованный критерий. И во всех таких случаях утверждаемому, добру, всегда так или иначе логически противопоставляется — отрицаемое, зло. Ибо если в «конкретном человеке» нет зла, но все добро, то это не значит, что зла нет *вообще*. Если в сфере *конкретной личности* ничто не подлежит осуждению, то это не значит, что Штирнер вообще не осуждает ничего. Последовательно рассуждая, мы должны были бы сказать, что и в сфере конкретной личности Штирнер отвергает как осуждаемое, как зло, целый ряд внутренних и внешних состояний и переживаний, которые не воплотили еще в себе идеал «своеобразия», «эгоизма» и «самобытности». Но если так, если Штирнер знает добро и зло, одобрение и осуждение, то он вступает тем самым в область некоторого *положитель-*

[88] Ibid. S. 178, 262.

ного нравственного учения и совершает переход от деструкции к конструкции.

И переход этот содержится уже всецело в утверждении *совершенства* конкретной личности. Смысл этого утверждения состоит, само собой разумеется, не в том, что «совершенным» объявляется некоторый отвлеченный, идеальный, подлежащий осуществлению «человек» или прообраз человека. Такое представление Штирнер отвергает как составляющее сущность религии и религиозного.[89] Поэтому-то и указывает в одном месте, что «нет совершенного и *не*совершенного я»,[90] противостоящих друг другу. Нет. Человек совершенен как конкретная эмпирически данная, живая личность во всех своих свойствах и со всеми своими качествами. «Если религия, — говорит Штирнер, — установила суждение, гласящее, что все мы, без исключения — грешники, то я устанавливаю в противоположность ей другое: все мы, без исключения, — совершенны».[91] «Все мы без исключения совершенны, и на всей земле нет ни одного человека, который был бы грешником».[92] «Ибо в каждый момент мы — всё, чем мы можем быть, и нам и не нужно совсем быть чем-нибудь большим. Но так как в нас нет недостатка, то и грех не имеет смысла».[93] Совершенный, если он *совершенен*, не имеет ничего, что было бы совершеннее; путь *вверх*, к лучшему, не существует для него. Но не существует для него и пути вниз; ибо, если бы совершенный мог совершить что-нибудь, что было бы хуже или ниже его природы, что было бы несовершенно, то он сам имел бы в себе,

[89] Ibid. S. 284.
[90] Ibid. S. 178.
[91] Ibid. S. 420.
[92] Ibid. S. 421.
[93] Ibid. S. 420.

хотя бы в потенции, нечто несовершенное. Итак: совершенному закрыт путь как вверх, так и вниз. Он не знает и не может знать никаких уклонений с прямого пути своего совершенства. При этом совершенство его есть совершенство всего его существа: внешнего и внутреннего, воли и мысли, поступка и настроения. Ему ничего не может быть *позволено*, ибо позволенность предполагает, с одной стороны, запрещенность, с другой — «внешнюю» позволяющую волю; ему ничего не может быть и запрещено: ибо он — полное и свободное самоопределение сверху донизу.[94] Для него нет нормы, как и греха, ибо ему доступно только одно: самоопределение, вытекающее из недр его собственного совершенного существа. Он определяется к действованию *только своей внутренней природой и ничем больше.* И потому он — как Бог. «Если, — поясняет Штирнер, — говорят, что... Бог действует по вечным законам, то это относится и ко мне, ибо и я не могу вылезти из собственной кожи, но имею свой закон во всей моей природе, т. е. во мне».[95] «О Боге говорят также, что он совершенен и не имеет призвания стремиться к совершенству. И это относится только ко мне одному».[96] Конкретная личность получает, таким образом, в учении Штирнера известные атрибуты Божества, мало того, занимает во всей доктрине то положение «ценнейшего-реальнейшего» начала, образующего интимное средоточие мировоззрения, которое занимает идея Божества в религиозном миропонимании. Штирнер устанавливает это вполне недвусмысленно и открыто во вступлении к своей книге, указывая на то, что личность в его доктрине, получит значение. «всего во

[94] См., например: ibid. S. 128 u. v. a.
[95] Ibid. S. 190.
[96] Ibid. S. 429, ср. еще на той же странице.

всем», тогда как обычно такое значение принадлежит Богу или человечеству.[97] При этом множественность конкретных личностей предполагает неизбежно признание множественности таких центров. Ибо, если каждый, следуя указаниям Штирнера признает себя совершенным и богоподобным центром, то для его мировоззрения, приобщившегося таким образом религиозному моменту, может возникнуть основная и, может быть, неразрешимая проблема всякой религиозной философии: проблема примирения между *множественностью и различием религиозных утверждений*, с одной стороны, и *притязанием каждого* из них *на абсолютное значение* — с другой. Однако у Штирнера эта проблема не только не образует никаких затруднений, но даже не появляется вовсе, ибо для него с самого начала только и остается открытым путь того религиозного субъективизма, который впоследствии отстаивал Гюйо* в своей «Иррелигиозности будущего». Исповедуя богоподобие или божественность своего эмпирического существа, каждый человек — по общему смыслу и духу его доктрины — не заботится о признании своего исповедания истинным со стороны других эмпирических личностей и не нуждается в этом, предоставляя им исповедовать божественность своих эмпирических сущностей и стараясь только использовать их возможно лучше и полнее через посредство свободно устанавливаемых и свободно разрешаемых «эгоистических» союзов и соединений. И здесь у Штирнера теоретическая, философская проблема опять отодвигается, или даже почти не ставится, как представляющая самостоятельный интерес, а на практическую переносится весь центр тяжести.

[97] Ibid. S. 14.

Установление тезиса о человекобожестве является кульминационным пунктом в доктрине Штирнера. В утверждение того, что каждый эмпирический человек может и должен рассматривать себя, во всей своей эмпирической определенности, как Божество, лежит высший предел его посягания и в то же время наличность основного раздвоения и перелома всего учения. Ибо это утверждение, которое, с одной стороны, является как бы заключительным звеном логического определения личности, лежит, с другой стороны, в основании всего философско-конструктивного уклона доктрины. Из него последовательно вытекают все те дальнейшие предписания, которые придают учению Штирнера характер *положительной нормальной доктрины* и которые, по существу своему, оказываются первоначальными *логическими* определениями конкретной личности, получающими теперь значение *ценностных и нормативных* определений.

Так, если прежде термин «единственность» выражал неповторяемость конкретной личности, то теперь он получает новое значение: он выражает теперь *телеологическую исключительность* эмпирического человека. Каждый человек единственен так, как единственно высшее вообще, как единственна *высшая цель*, как единственен центр мировоззрения — Божество. Для него нет в его желаниях, стремлениях, поступках ничего высшего, чем он сам: он ни для чего другого, все — для него; такова его точка зрения. В этом смысле он и оказывается «das Nichts von allem Andern».*[98] «Что же, в конце концов, может быть исключительнее, — спрашивает Штирнер, — чем исключительная, единственная

[98] Ibid. S. 14.

личность!»[99] И от нее только зависит, сумеет ли она, и насколько она сумеет использовать мир и заставить его служить себе, как средство — высшей цели. Для достижения этого человеку открыты все пути и разрешены все средства.[100] Именно для того, чтобы призвать каждого к такому телеологическому перемещению центра, Штирнер и производит это неустанное разложение и ниспровержение, обесценивая все, что может стать или уже стоит на пути к такому перемещению: создать пустоту в душе, опустошить ее от всего другого с тем, чтобы затем заселить ее новой жизнью и новым содержанием, — вот цель его критики. Деструкция, предпринятая им в его книге, осмысливается при таком понимании как необходимый этап для последующего созидания, и соотношение разрушающей и созидающей частей его доктрины напоминает в своей *формальной схеме* мистический путь Мейстера Экхарта.* Пусть, учил тот,[101] все умрет в человеческой душе, весь мир, все понятия, все чувства и представления; и тогда, когда она дойдет до полной отрешенности, тогда Бог войдет в нее и овладеет ею, и все воскреснет в ней вновь, но уже в аспекте Бога. Это умирание всего, чуждого высшей ценности, стремится вызвать в человеческих душах Штирнер, подходя к ним для этого извне со своим нещадным анализом и сарказмом; и, пройдя с ними этот этап, он призывает их потом к новому заселению образовавшихся пустот и каверн, к заселению новой ценностью, подлежащей культуре и ращению, своеобразной, самобытной, совершенной, единственной личностью-божеством.

---

[99] Ibid. S. 159.

[100] См., например: ibid. S. 195, 229 и др.

[101] *Meister Eckehart.* Schriften und Predigten. Leipzig, 1903. Bd 1. S. 9—23, 24—31 u. a.

И вот, если нормативно понятая единственность получает по направлению *вовне* значение телеологической исключительности, подлежащей открытому установлению и последовательному проведению со стороны каждого в своем внешнем поведении, то по направлению *вовнутрь* она получает значение нормы, предписывающей культивирование известных форм внутренней жизни. *Центростремительность* устанавливается как должная форма отношений к другим личностям и как должная форма жизни в изолированно взятой душе отдельной личности. Здесь она получает значение призыва к *самобытности* (Eigenheit).

Если первоначально каждый индивидуум как таковой, как бесконечная сложность эмпирически сочетавшихся свойств, мыслился в силу этого, по самой конститутивной сущности своей, как *уже* самобытный, то теперь он получает в самобытности указание на что-то, еще *подлежащее* выработке и созданию. Самобытность есть основной вывод из предписания телеологического примата и исключительности, предписание центростремительности: отделения в себе того, что составляет «меня», от того, что мне чуждо, и последовательного предоставления первенства и господства во внутренней жизни «моему», «собственному». Внутренняя жизнь должна быть целиком согласована с тем, что «мое»; она должна быть сплошь заполнена «собственным». Все, что *не* «моя собственность» должно быть отмечено в этом своем качестве и получить новое освещение и подчинение через приобретение свойства «моей собственности». Вот почему Штирнер говорит, что поставить себя по отношению к чему-нибудь «ganz eigen»,* значит предпринять «разрешение и истребление объекта».[102] В

[102] Der Einzige. S. 79: «eine Autlösung und Verzehrung des Objekts».

этом же смысле, но по отношению к «объективным нормам» он ставит самобытность в один ряд с анархией и беззаконностью;[103] в этом же смысле он требует, чтобы «ты, я, мы» стали свободны от всего, что не Ты, не Я, не Мы,[104] с этой точки зрения он определяет самобытность как *действительность*, которая «сама устраняет от себя как раз столько не-свободы, сколько ее стоит в виде помехи поперек дороги».[105] То, что остается у самобытного, — он принял сам, это — его выбор, его *изволение*.[106] Свобода есть самоосвобождение; я могу иметь лишь столько свободы, сколько я сам добуду себе через свою самобытность.*[107] Отказавшись таким образом от всякой недобровольной, непризнанной им самим связи, самобытный становится, или стал, точнее, *должен стать* в глазах того, кто не самобытен, — необузданным, преступным «Я»,[108] он имеет в виду только себя[109] и заботится только о хотении и нехотении своего «Я», о «Befriedigung des ganzen Kerls»,** как выражается Штирнер. И в повторное, неутомимое описание того, какова самобытная личность в своем внутреннем и внешнем поведении, Штирнер непрестанно вводит и сплетает элементы призыва, проповеди, нормы и т. д. Напрасно он оговаривается местами,[110] что самобытность не идея, не норма, а только «описание» самобытного; наряду с такими оговорками он оказывается не в состоянии

[103] Ibid. S. 126.
[104] Ibid. S. 192.
[105] Ibid. S. 193.
[106] Ibid.
[107] Ibid. S. 197.
[108] Ibid. S. 233, 236 u. a.
[109] Ibid. S. 269 u. a.
[110] Например: ibid. S. 201.

скрыть того, что мнит себя приносящим *новое практическое, освобождающее человеческий мир учение.* Вся книга его, все распределение материала в ней пропитаны тем представлением, что эта книга начинает собою новую эпоху и весь обзор предшествующей истории философии обнаруживает тенденцию расположить материал в *восходящем* порядке: последнюю ступень этой лестницы представит учение Штирнера. И если действительно он хочет сказать только то, что самобытные *фактически* эгоистичны, что эгоизм есть фактически действующая во всех сила, или соответствующий всеобщий принцип объяснения всей человеческой деятельности,[111] то откуда же наряду с этим призывы, устанавливающие долженствование: «Стряхните это! Не ищите свободы, которая непременно лишит вас самих Вас в самоотречении, но ищите самих себя, станьте эгоистами; пусть каждый из вас станет всемогущим Я».[112] Или: «Почему Вы не хотите собраться с духом и сделать *себя* совершенно и вполне центральным пунктом и главным делом».[113] Или еще: «Освободи себя настолько, насколько ты можешь, и тогда ты сделаешь свое дело».[114] Или: «пусть каждый возвратится в себя»[115]... и т. д.

Долженствование, которое Штирнер устанавливает, не имеет, конечно, ни трансцендентального обоснования, ни категорического характера; но оно имеет в известном смысле всеобщее значение — ибо оно обращено ко всякому конкретному человеку, как таковому; оно имеет характер нормы и получает значение крите-

[111] См., например: ibid. S. 343, 351.
[112] Ibid. S. 194.
[113] Ibid. S. 189.
[114] Ibid. S. 167.
[115] Ibid. S. 269.

рия оценки. Если самобытность лучше, чем подчинение другому, если неустанное критически протекающее самоопределение, самодеятельное творчество лучше, чем покорное догматическое рабство всеобщему отвлеченному (идее) и всеобщему конкретному (обществу, государству), если сила, дерзание, ниспровержение лучше, чем слабость, робость, преклонение и т. д. и т. д., то самая наличность таких суждений дает основание говорить об оценке и ее критериях. У Штирнера не может не обнаружиться потребность в органическом примирении двух тезисов: с одной стороны, — «все совершенно в каждом конкретном человеке», с другой: «есть состояния лучшие, недостигнутые, рекомендуемые». Штирнер не дает этого примирения, и в его учении параллельно уживаются различные уклоны: во-первых, *аморалистический*, во-вторых, моралистически-всеоправдывающий и в-третьих, моралистически-проповеднический и, следовательно, осуждающий. Ибо он знает не только один положительный результат от применения критерия ценности, но и отрицательный; не только всеобщее одобрение и одобряемое, но и осуждение, и осуждаемое. Это осуждение, каким бы термином оно ни передавалось, — «слабость», «связанность», «рабство», «чуждость» и т. д. — падает при этом прежде всего во внутренний мир людей: осуждаются здесь именно волевые и эмоциональные (хотя и не они только) содержания людских сознаний и вытекающие из них способы внутреннего и внешнего действования.[116] Иными словами, Штирнер знает и практикует *моральную оценку*, он знает в людях морально осуждаемое и морально одобряемое; моральная ценность дела-

[116] Мы можем условно удовлетвориться здесь этим для наших целей достаточным попутным определением морального, по отличию в оцениваемом объекте.

ется в его устах постоянно предметом проповеди,[117] предметом призыва и нормативных суждений. С этим вместе обнаруживается одно из основных противоречий в его учении: или все конкретные люди действительно совершенны, но откуда же тогда одобрение и неодобрение, зачем же звать их к лучшему, откуда проповедь и т. д.? Или же конкретные люди в действительности не так уже все вполне «совершенны» и каждый из них может все-таки стать чем-то большим и лучшим — например, более свободным, самобытным, менее рабствующим, более самоопределяющимся и т. д. — чем он есть на самом деле. Но тогда как же утверждать его совершенство и неспособность его стать чем-нибудь большим и лучшим?

И вот, если «конкретность» личности состоит, по Штирнеру, в том, что она есть некоторая реальность с бесконечным множеством определений и сторон, рационально неисчерпаемых, а самобытность должна усилить именно эту потокообразность личности, заставить личность неустанно стремиться вперед в разрушении найденных самоопределений и в обретении новых, то невольно возникает вопрос, не намечается ли у Штирнера новое понимание *конкретности* как известным образом усовершенствованного, *идеального* способа существования? Штирнер нигде не дает этого тезиса в готовом виде, но он намечается сам собой в результате нашего анализа. С одной стороны, каждый единственен, ибо неповторяем; с другой стороны, — каждый *должен* стать «единственным», т. е. познать в себе свою цель, провозгласить свою телеологическую исключительность. С одной стороны, каждый бесконечно сло-

[117] Ср., например: Der Einzige. S. 117, 150, 167, 168, 189, 190, 193, 194, 197, 223, 240, 269, 289, 300 u. v. a.

жен, ибо эмпирически конкретен; с другой стороны, он должен усилить в себе момент сложности культивированием в себе изменчивости и легкого, свободного саморазрешения. С одной стороны — мы все бессознательно эгоисты; с другой — мы все должны открыто и сознательно стать эгоистами и т. д. Если мы условимся теперь объединить вместе с Штирнером все определения личности в термине «единственности», то мы должны будем сказать, что «единственный» у Штирнера — это, с одной стороны, каждый конкретный человек как он есть, с другой — это есть *нормативно мыслимая полнота и завершенность* тех свойств, из которых слагается самое мыслимое существо конкретной личности. То, о чем мы говорили в начале по поводу обращения фактического в нормативное, и совершается у Штирнера. Основные черты, определявшие сущность фактически существующей конкретности, получают теперь нормативный уклон и значение. «Всякий человек единственен, эгоистичен и т. д., и постольку ценен», — вот его первоначальный тезис; «всякий человек *должен* быть единственным, эгоистичен и т. д., и постольку *будет* ценным»,[118] — вот тезис его после обращения. В известном, выясненном ранее смысле каждый человек единственен; в новом же смысле единственны лишь очень немногие, хотя *должны* быть единственны все. «Конкретная» личность со всеми этими обновленными свойствами получает значение *критерия ценности* и далее превращается в *нормативно-регулятивную* идею. Этой-то идеей и определяется отрицательное и положительное учение Штирнера.

В то же время в соответствии с тем, что появляется новый критерий ценного и не ценного и что образуют-

[118] Ibid. S. 194 u. a.

ся новые нормы внутреннего и внешнего поведения, — оказывается, что новое ценное или должное сохраняет вполне так называемый «формальный» характер; иными словами, из этой новой ценности и из этих новых норм совершенно нельзя вывести, как из таковых, определенных правил для единичных личностей и их единичного действования. В моральном предписании или, если угодно, призыве, установленном Штирнером, содержатся только определенные, общие, основные требования, подлежащие исполнению, и исполнение их одних гарантирует индивидууму одобрение со стороны штирнеровской морали. Эти требования могут быть формулированы в виде одного-единого следующим образом: *должно быть налицо из глубины души идущее, свободное изволение ничем, ни внешним, ни внутренним, нестесненного, самоутверждающего индивидуума, изволение, последнею целью которого является его собственное так или иначе определенное благополучие.* Ничего большего не дает и не требует моральное учение Штирнера. Все остальное предоставляется субъективному, эмпирически определенному и, в принципиальном отношении, случайному заполнению со стороны индивидуума. На *что* должно быть направлено это изволение, или соответственно, *в чем* индивидуум должен видеть свое благополучие — этого учение не устанавливает. Да это и не существенно: к чему бы оно ни было направлено, в чем бы ни усматривалось это собственное благополучие — если налицо формальное общее условие «самоопределения», то моральность в поступке дана. Этим учение Штирнера отличается самым резким образом от тех доктрин, которые, исповедуя моральный эгоизм, наделяют его известным обязательным содержанием, например, от морального учения Аристотеля.

Этот моральный «формализм», с одной стороны, создает Штирнеру возможность воспринять в свое учение содержание нормы обычной морали, с другой стороны, он вызывает известный вопрос, по-видимому, им не предвиденный. Оказывается, что многие ценности, упраздненные Штирнером с такой категорической победоносностью, оживают опять, но в новой форме. Так «любовь к ближнему» принимается, но в рамках эгоистической самобытности: т. е. любовь отвергается как объективно-обязательная заповедь любви, как норма, и утверждается как свободное самопочинное движение души, лишенное всякой тени долга.[119] Критерий этой самопочинности — постоянная наличность *возможности самоосвобождения*.[120] Точно так же нравственный закон вообще отвергается как объективная ценность, как чуждое, навязанное, внешнее; но «самоопределение» личности остается и притом именно не как хаотическое только, не регулированное ничем метание, а как ряд правил, установленных личностью для себя самой. Правда, эти правила теряют свое связующее значение в тот момент, когда личность отказывает им в своем признании, но в период признания — они остаются добровольно принятою *обязательностью*, связью. Так, самобытная личность несет у Штирнера только то, что она для себя выбрала и на себя наложила, но то, что ею признано, — то уже ее выбор и изволение[121] и, следовательно, имеет для нее известное значение. Штирнер говорит, например, о нравственном значении свободного обещания: «Позорно обмануть доверие, которое мы вызвали по своей доброй воле».[122] Или: «Честное

[119] См.: ibid. S. 98, 301, 335, 336, 339, 340, 341, 342—344, 345.
[120] Ibid. S. 340.
[121] Ibid. S. 193, см. выше.
[122] Ibid. S. 353.

слово, клятва представляют что-нибудь лишь для того, кого я уполномочил принять их».[123] Отсюда напрашивается вывод: если я уполномочил кого-нибудь на принятие обещания, т.е. обещал добровольно, то обещание имеет для него, а следовательно, и для меня известное значение. При этом, конечно, Штирнер не устает напоминать, что и любовь, и элементарная честность имеют оправдание только при эгоистическом обосновании и вне его пусты и мертвы для самобытного эгоиста; но хотя и с этой оговоркой и под знаком субъективного признания, но убитые ценности все же воскресают вновь, *разрушение* не совпадает здесь с *уничтожением*, и учение Штирнера получает от этого в своем целом значительно скрашенный вид.

В связи с этим стоит некоторое затруднение, вытекающее для этой доктрины из ее вышеуказанного морального формализма. В самом деле, если момент свободного самоопределения гарантирует, как таковой, независимо от эмпирического содержания, моральность акта, то невольно возникает вопрос, сохранится ли, по учению Штирнера, моральная ценность за такой личностью, которая свободно обретет свое самоопределение в самоотречении, в *отказе* от самоопределения и от свободной самочинности? Штирнер нигде не касается этого затруднения; он как бы постоянно проникнут верой в то, что самоопределение есть та форма внутренней жизни, которая наиболее соответствует сущности человеческой души. И в этой вере в возможность найти *единую всеобщую* наилучшую *форму* жизни, могущую *удовлетворить всякого и вскрыть в каждом лучшую из его потенций*, звучит один из тех предрассудков, которые свойственны всем утопистам, не учиты-

[123] Ibid. S. 355.

вающим иррациональное, алогическое в данном им материале человеческих душ, переносящим центр тяжести на априорную, нивелирующую схему.* Это, конечно, не единственная черта, роднящая Штирнера с другими утопистами.

Так приходим мы в общем и целом к подтверждению той характеристики, которую мы установили вначале применительно к Штирнеру. Конструкция представлена в его учении, хотя и не в той разработанности, как деструкция. И если можно вообще рассматривать аморализм не как окрашенность в умонастроении и не как один из уклонов, представленных в известной доктрине, а как полное и законченное учение, отрицающее целиком моральное, как таковое, как особую сферу ценностей и, может быть, даже как особую область исканий, — то Штирнера нельзя признать аморалистом. Последовательный аморализм выливается неизбежно в моральный нигилизм, а при последовательном проведении — в «моральную афазию», и всякое нарушение этой последовательности обнаруживает неизбежно всю ту совокупность затруднений, в которую попадает мыслитель, раз вступивший на этот путь. У Штирнера аморализм образует лишь один, не преобладающий и не проведенный последовательно уклон, и этот уклон доктрины нельзя принимать за ее сущность в целом.

ШЛЕЙЕРМАХЕР И ЕГО «РЕЧИ О РЕЛИГИИ»

Как хорошо, что эта книга переведена на русский язык![1] Это бесспорно одна из самых глубоких и освобождающих книг, написанных о религии. Обаяние ее проистекает не только из силы мысли, т. е. из силы проникновения в исследуемый предмет, но и из подлинности того предмета, в который стремится проникнуть мысль. Важнейшее и основное, что в ней сказано, — не придумано, а пережито, не построено, а как бы рассказано, извлечено не из понятий, а из живой души. Все те, кто исследует не внешние предметы, а внутренние, т. е. такие, которых нельзя воспринять внешними чувствами, — будь это мысль, чувство, волевое движение души и т. д. — должны помнить, что и в их области только то ведет к настоящему знанию, что покоится на действительном воспринимающем переживании исследуемого предмета. Человек, не способный переживать образов искусства, не должен пытаться говорить и писать об искусстве; ибо душа его — художественно пустынна, а в пустыне злак не прозябает. И точно так же человек, не способный переживать «моральное», лишенный дара к нравственности как живому стремле-

---

[1] *Шлейермахер Д. Ф.* Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи. Пер. с немецого С. Л. Франка. Москва, 1911 г.

нию, как борьбе между волей и хотением — не должен пытаться исследовать сущность морального; ибо нельзя познавать что-нибудь там, где есть лишь пустое место. И то же самое о сущности мысли и о сущности религии. Исследуемый предмет должен быть *подлинно* представлен *в душе* исследующего, не в «сознании» только, где так часто преобладают мертвые мысленные образы и концепции, минутные гости, оторвавшиеся от породившей их души и случайно задержавшиеся в чуждой им среде. Кто не имеет религиозного дара, чья духовная жизнь не религиозна — тому лучше не говорить и не писать о религии; ибо предмет этот *не дан* ему. Ему даны, самое большее, чужие высказывания об этом предмете и наблюдение над чужими проявлениями. Он лишен основного, главного — непосредственного отношения к предмету, т. е. к религии, неизбежно заключенной в единстве религиозного переживания. Пора, наконец, истребить тот предрассудок, будто о философии, об искусстве, о нравственности, о религии может судить и писать всякий, кто имеет досуг от других дел! Здесь более чем где-либо нужен дар — *жить в том, на что устремляется познание.** Но и этой внутренней данности, этой живой подлинности исследуемого предмета недостаточно. Необходимо уметь остановить исследуемое переживание в момент его рождения и подъема, оторваться от него внутренно, воспринять его как чуждую якобы данность, проникнуть в него мыслью и, вскрыв его, найти для закрепления итога чуткую и гибкую форму слова. И этот труд познания требует нового дара — дара мыслителя. Вот почему познающий сущность религии должен иметь два дара: дар религиозного созерцания и дар философского анализа.** Шлейермахеру было дано и то и другое. И еще один дар — дар художественного «рассказа» о пережитом и

познанном. Вот почему то, что он говорит о религии, — подлинно по предмету и глубоко по проникновению. Как бы ни относиться теоретически к тому пониманию религии, которое установлено им в его «Речах», — нельзя не видеть в нем самом одного из тех немногих избранных «посредников и истолкователей», которые черпали и черпают свое знание о религии из непосредственного касания к подлинному предмету — собственному, личному религиозному чувству.

То, что высказано Шлейермахером о религии, направлено на освобождение личной, субъективной интуиции и оправдание ее в деле религиозного постижения.* Исторически положение индивидуальной человеческой души слагалось почти неизменно так, что ее самостоятельному религиозному исканию и усмотрению противопоставлялась — в лучшем случае — обретенная и формулированная *религиозная истина*, а в худшем случае — запрет и подавление. В течение столетий искоренялась самая идея о допустимости личного и непосредственного касания к тому центру и общение с тем средоточием, отношение к которому составляет самую сущность религии, самую ткань религиозной жизни. Религиозная жизнь души была опосредована и подчинена уставу; самодеятельность ее полагалась греховной, а порыв к ней — диавольским искушением. Протестантство в принципе разрешило душе религиозную самодеятельность и тем самым поколебало, но только поколебало, представление об объективности, универсальности и абсолютности религиозной истины, «соборно» выработанной и вылитой в зрелые «священные» формулы. «Совесть» верующего была признана не греховным, а необходимым началом в религии. Но, в сущности, была лишь отвоевана возможность заново начать дело соборного обретения и

образования *единой религиозной истины*. Все протестантство есть борьба за новую, правда, но *правую веру*. А между тем в самом представлении о *правой* вере заключено признание того, что другие веры, несходные, инакие — суть веры *неправые*, неверные, суть уклонения от истины, заблуждения, ереси. Если религиозная истина *едина*, более того — единственна, то все, кроме обладателя ее, суть еретики. А так как религиозная истина содержит адекватное, соответственное постижение сущности Божества и его природы, то все неприемлющие ее суть исказители истинного представления о Божестве, они пребывают в отчуждении, во тьме, в грехе и *не знают Бога*. Мало того: если в религии вообще можно говорить об *истине*, то *знанию* ее неизбежно противостоит незнание, заблуждение, ересь, грех.

Таким образом, протестантство не спасло верующую душу от того состояния придавленности отовсюду, от тех несущихся повсеместно восхвалений *множества различных* и в то же время *единственно верных*, истинных и спасительных религиозный путей и исповеданий и ,следовательно, от неизбежных *угроз* и *осуждений*. *Страх заблуждения* и соответственно греха — вот иго, которое и до сих пор тяготеет над верующими и которое поддерживают и культивируют в нем почти все существующие исповедания. И в основе этого лежит общая твердая уверенность в том, что *верование может быть истинным и ложным*. Момент *единственной, исключительной* верности лежит в самом понятии истины, и отсюда — исключительность, отмежевание, спор, осуждение, озлобление и анафема.

Снять это иго, этот страх с души верующего, освободить его от всех этих угроз, осуждений и анафем — вот основное стремление Шлейермахера. Идеи истины нет места в религии, ибо религия не теория, не учение,

не ряд основоположений, понятий и догм; вот его основная мысль, освобождающая и потому радостная. Религия, по Шлейермахеру, не есть доктрина, которая может быть истинной и ложной, доказанной и недоказанной, систематизированной и несистематизированной; все эти определения и свойства чужды той сфере, в которой пребывает религия. Религия есть состояние или деятельность индивидуальной человеческой души, во всем ее неповторимом своеобразии, и притом именно *чувствующей* стороны души; религия есть чувствующее восприятие вселенной в ее целом, охватывающее в каждой конечной вещи мира присутствие единого Бесконечного, Божества. Для того, кто приходит извне, — это есть чувствующее состояние души; на самом же деле — это есть слияние души с Богом, через чувствующее созерцание вселенной. Бесконечное разнообразие человеческих душ ведет к бесконечному разнообразию этих чувствующих состояний, этих созерцаний, религий. Отношение же их к единой бесконечной Сущности слагает все эти виды слияния души с Божеством в единую, бесконечно богатую, все охватывающую и в каждой своеобразной субъективной религии нуждающуюся религиозную цельность — бытие Бога в душе человечества.

Понятно, почему идее истины нет места в религии: каждое религиозное состояние само по себе «истинно» (так выражает Шлейермахер эту мысль иначе) и не может быть заблуждением, ибо одна *наличность* его свидетельствует о том, что в Боге есть *и такой аспект*. Бесконечное многообразие этих аспектов нельзя исчерпать, и каждому новому своеобразному постижению Божества готово радостное место и свободный путь. Здесь *все* «верно», в качестве аспекта, или части, или стороны Божества, бесконечного по многообразию

своих аспектов. Каждый верующий верует непременно по-своему, и вера его есть безусловно правая вера; но эта правота есть правота лишь одного из множества других, своеобразных и в целом незаменимых, но столь же правых верований. Отсюда непритязательность верующего, исчезновение суда над чужой верой, полная субъективация и полное освобождение религиозного творчества.

Таков освобождающий путь Шлейермахера. В основе его лежит резкий отрыв чувства от мысли, веры от знания, религии от науки. В религии, по его убеждению, недопустима исключительность, невозможен спор, неуместно опровержение, Все это — дело мысли, знания, науки. Но возможен ли такой отрыв? И если он возможен, то выполнен ли он Шлейермахером? И если он не выполнен им, то не сохранилась ли возможность того, что в религии воскреснет идея истины и соответственно заблуждения?

В корне всего отграничения веры от знания и религии от науки,[2] как и в основе всей теории познания, лежит одна, самая основная и глубокая проблема и идея — *очевидности*. Каждое познание, каждое научное утверждение опирается ,в сущности ,на некоторое переживание очевидности; переживание некоторой очевидности дано в каждом религиозном переживании, поскольку содержание его является сколько-нибудь зрелым и определимым. Именно переживание очевидности во всем его своеобразии и сложности образует то общее лоно, в пределах которого проблема отграничения научного знания от религиозного верования становится крайне утонченной и затруднительной. Анализ

[2] Приравняем условно эти две, в сущности различные, проблемы отграничения.

религиозного переживания, выполненный Шлейермахером с истинным искусством и глубиной (такой анализ можно назвать *феноменологическим*, т. е. интроспективно-аналитическим выделением *сущности* из *явления*), остановился перед этим вопросом и, едва коснувшись, обошел его. А между тем именно переживание очевидности вновь вводит в религию настроение исключительности, отмежевания и осуждения.

Нельзя развернуть здесь этого тезиса во всем его значении. Но каждый может до известной степени проверить его в своем личном внутреннем опыте. Конечно, есть люди с уравновешенным и тихим, спокойно-мудрым восприятием и переживанием очевидности. И у них указанные черты будут выражены не столь ярко, может быть, даже вплоть до кажущегося отсутствия. Не то — у страстных и мятежных искателей. В религии переживание очевидности особенно может иметь характер потрясающего и обжигающего душу открытия («откровения»), вдохновенного постижения, «абсолютного» усмотрения. И именно в религии, где эта очевидность не может быть проверена трезвым и нивелирующим рассудком, где она не подчинена правилам дискурсивного мышления, где переживание ее не дисциплинируется скепсисом — этим философским аскезом — и не подвергается воздействию осторожного, крадущегося вопрошания, — пережить очевидность известного «обстояния»[3] значит вступить непосредственно в окончательную инстанцию, в сферу его «несомненности». Зрелое религиозное переживание имеет в себе всегда известный связный представляемый материал, известное «обстояние», очевидность которого в нем дается. Религиозное переживание не исчерпывает-

[3] Т. е. что обстоит именно так, как это очевидно.

ся, конечно, переживанием очевидности, но последнее в нем всегда налицо: категорическое, «откровенное» *так есть* и усмотрение того, что *так есть*. Вместе с этим дан и источник религиозной уверенности. Вера есть не только уверенность *в абсолютном*, но и *абсолютная* уверенность в абсолютном.

Естественно, что в тот момент, когда дух горит в религиозном усмотрении (а, строго говоря, он *религиозен* именно в этот момент), он не воспринимает и не может воспринять того, с объективно-внешней точки зрения верного, но представляющегося ему рассудительным и тепловатым, замечания, что кроме того, что есть *«так»*, есть *«еще и иначе»* и что это *«иначе»* тоже абсолютно. Когда дух живет в самом религиозном содержании, для него *нет «другой»*, равноправной верности и не может быть. Выйдя из него (т. е., строго говоря, перестав быть *религиозным*) и размышляя о нем, он увидит это «другое» и, может быть, даже почувствует его возможную верность; но эта «верность наравне» есть *по сравнению* с абсолютной силой его собственного, потрясшего его душу усмотрения, — не более как терпимость равнодушного мысленного признания. И чем сильнее переживание очевидности, тем более исключительным оказывается его содержание. Напрасно было бы думать, что источник этой исключительности лежит непременно в самоуверенности, тщеславии или властолюбии верующего субъекта. В истинном переживании очевидности, когда мысль или чувство уходят всецело в данное содержание, когда отмирает все эмпирически личное и когда очевидность охватывает душу с тем большей силой и победностью, — нет простора и праздника для голодного самочувствия.

И вот, если мы учтем эти краткие соображения, то мы увидим, что отречение от исключительности воз-

можно для того, кто *философствует* о религии, но не для того, кто *объят религиозным переживанием*. Переживая бытие личного Бога и общение с ним, нельзя признавать верность (хотя бы и ограниченную одним из аспектов) бытия *не* личного Бога. И если религия, как это признает Шлейермахер, имеет естественную тенденцию распространиться вглубь — на все мировосприятие, и вширь — захватить каждый момент жизни верующей души, — то как возможно представить себе тот момент, когда верующий допустит «верность наравне» иного, противоположного усмотрения или «аспектуальную» только верность своего? Вот почему трудно отделаться от впечатления, что Шлейермахер говорит в «Речах о религии» не как верующий, а как философ.

Но если так, значит ли, что Шлейермахер не прав в своем понимании религии? И да, и нет. Шлейермахер подошел в своем исследовании к одной из основных антиномий, заданных религиею — религиозной философии: *как примирить абсолютную, т. е. единственную, исключительную и конечную верность и истинность религиозного усмотрения и верования с множественностью столь же абсолютных, но иных по содержанию усмотрений и верований?* Здесь возможны два ответа: один — религиозная истина единственна, а все иные верования суть заблуждения; этот ответ удовлетворяет верующего, но не удовлетворяет философа; другой — все верования истинны как таковые, и нет заблуждений в религии, этот ответ удовлетворяет философа, но не удовлетворяет верующего. Психологически есть, конечно, еще один исход — признать в своей душе два существа и принять для каждого из них особый самостоятельный ответ. Но Шлейермахер искал примирения и разрешения этой антиномии, под полуосознанной силой которой непрестанно страдает человечество, и избрал то

решение, которое удовлетворяет философа.* И он обошел молчанием запросы верующего и оставил в стороне проблему религиозной очевидности. То светлое, освобождающее, что дает его построение, не утоляет жажду, присущую религиозно постигающему человеку, — жажду выявить и оправдать исключительность и универсальность воспринятого откровения, жажду, делающую человека — при неутолении и при отсутствии интеллектуальной и, главное, *моральной* дисциплины воли — воинствующим нетерпимцем, чающим аутодафе для несогласных. С легким и радостным вздохом закрывает его книгу философ и с разочарованием и протестом дочитывает ее верующий. Где же исход?

На новых поколениях религиозных мыслителей лежит задача снова подойти к этой антиномии, признав ее неразрешимость лишь за неразрешимость в прошлом (неизбежная и необходимая героическая иллюзия!) и вновь пытаясь найти примирение для нее, с опытом прошлого в руках и с феноменологической тенденцией в исследовании.** Но прежде всего следует установить, что проблема практической «веротерпимости» и внешней социально-политической организации религиозного общения не зависит в своем разрешении от судьбы этой антиномии. И если бы, например, исследование действительно показало, что в сущность религиозного верования входит исключительность и нетерпимость, то важно с самого начала выяснить со всей силой искренности и недвусмыслия, что эта нетерпимость есть не более как религиозно-созерцательное, хотя и пламенное «*нет*» по отношению к иным верованиям и что крайним практическим последствием этого осуждения может быть только исповедание «*не приемлю*».

КРИЗИС ИДЕИ СУБЪЕКТА В НАУКОУЧЕНИИ ФИХТЕ СТАРШЕГО

Опыт систематического анализа

> «Ich merke nur an: dass es gar nichts ungewöhnliches sei... durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äussert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand».
>
> *Kant.* Kritik der reinen Vernunft. Ausg. Kehrbach. S. 274.*

1

История человеческой мысли знает героические моменты необычайного, дерзающего подъема, моменты, в которые чувство предела и ограниченности исчезает в душе философствующего, и внутренняя сила, не скованная более этим тягостным чувством посягает на высшее, объявляя Абсолютное своим неотъемлемым достоянием, своей первоначальной и существенной сферой. Именно такой подъем назревает в философской атмосфере, созданной «Критикой чистого разума», этим великим аскетическим подвигом в истории философии. В этом произведении отживают старые возможности и замыкаются старые пути, ведущие к Абсолютному, и открываются новые; напрасно было бы искать

в нем безусловного аскеза, доведенного до конца релятивистического воздержания. Мысль человеческая, в силу некоторой роковой предначертанности, отказывается от одних форм Абсолютного лишь для того, чтобы искать других форм его; и даже тогда, когда она, отрекшись, по-видимому, от *всех* его форм, движется в замкнутом кругу полнейшего с виду воздержания, заставляет себя обходить бездны и не думать об антиномиях, — именно тогда в недрах ее зреют новые пути, новые устремления к Абсолютному, новые постижения его. Об этом свидетельствует история философии. Понятно, что эти новые устремления пробуждаются *непосредственно* вслед за «Критикой чистого разума», ибо Кант более, чем кто-либо, стоял в своих исканиях перед последними антиномиями. Именно трагический момент его философствования и его учения придал его аскетическому усилию исключительное оплодотворяющее значение, ибо трагически окрашенное воздержание несет уже в самом себе прозябшие семена новой положительной жизни, нового утверждения.

Известно, что критические возражения, впервые раздавшиеся против «Критики чистого разума», сводились в общем к трем основным пунктам. Указывали, *во-первых*, на непоследовательное решение Кантом проблемы вещи в себе,* *во-вторых*, на недоказанность возможности синтетических априорных суждений в эмпирических науках и, *в-третьих*, на недостаток систематического единства в его построении.

Вещь в себе, бытие «вне» субъекта, — непознаваема, ибо все познаваемое, как таковое, *субъективно*; вещь в себе как бытие, чуждое формам созерцания, не данное в них — этих неизбежных для человеческого познания субъективных рамках, — не может созерцаться, а так как категории познающего мышления, рассудка, при-

менимы лишь к данному в созерцании, — то она не подлежит и категориям. Критики Канта выводили отсюда с последовательностью, что в вещи в себе нельзя видеть и *субстанциальную* сущность, порождающую (*причинным* воздействием на человеческую душу) материю познания: ибо это значило бы уже злоупотребить категориями субстанциальности и причинности. Последовательно проводя эту имманентную применимость категорий, они до конца разложили представление о *трансцендентном бытии чуждом субъекту:* оно было признано непредставимым, непознаваемым, даже немыслимым, ибо противоречиво мыслить о том, что по самому существу своему мыслимо быть не может. Этим, с одной стороны, были очерчены пределы философского воздержания, определенные сферой *«внечувственного несубъективного»* или *«вне-сознательного несубъективного»*, и тем самым был намечен путь к *абсолютному в пределах субъекта.* С другой стороны этим был открыт пробел, нерешенность в вопросе об «объяснении» представления; ибо «откуда» же «берется» *материал* чувственных созерцаний, если он *не* даруется воздействием вещи в себе и, по основному замыслу Канта, *не* создается, как пассивный, субъектом? Этот *пассивный материал* не может быть «объяснен» ни активностью субъекта, ибо субъект активен только в создании *формы*, ни «активностью» или причинностью иного, «чуждого» субъекту, трансцендентного начала.

Наряду с этим принесла дальнейшие плоды другая основная идея Канта, согласно которой *достоверность* познания покоится на том, что «идет от субъекта», на том, в чем субъект активен, т. е. на поддающейся «рационализации» *форме* познания. Из двух моментов, в содействии которых слагается познание — рационально-формального и иррационально-материального —

именно первый момент, в котором субъект активен, несет в себе и с собой начало достоверности, начало априорной ценности в познании; тогда как второй момент, в котором субъект пассивен, неизбежно вносит в познание начало недостоверности, начало апостериорности и не-ценности. Поэтому наиболее глубокие из первых критиков Канта видят себя вынужденными или ограничить область всеобщих и необходимых суждений математикой как познанием, в котором субъект творит *и* форму, *и* материю (и потому может «прозреть» и то и другое до конца), — или же распространить активную творческость субъекта на *весь* материал *всего* знания. Созерцающий рассудок — вот идея, формулированная, но не введенная в человеческое познание Кантом; в этой идее сначала задано, а потом зреет и подготовляется *субъективно-творческое поглощение материи познания* как единственный исход для спасения познания от недостоверности, привносимой в него этой материей. Достоверность знания можно обосновать только тогда, если удастся «вывести» *материю* познания из субъекта так же, как Кант вывел из него *форму*.

Наконец, это выведение нуждается в систематическом единстве. Чувственность, рассудок и разум, с одной стороны, совокупность категорий — с другой, должны быть поставлены в известный *единый* ряд, должны быть приведены в систематическую «трансцендентальную» связь, принять вид как бы органического целого, скованного в единство идеей субъекта и его активности.

Именно таковы те проблемы и постановки вопросов, от которых исходит в своем Наукоучении[1] Фихте

[1] Я имею здесь в виду только три первые работы его, которым и посвящено мое исследование: 1) «Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie».* Цитируется в дальней-

Старший. Отсюда уже ясно, что идея «субъекта» должна играть решающую роль во всем его построении. Эта идея очерчивает ту сферу, в которой он вращается, тот путь, по которому он движется, и ту цель, к которой он идет. Глубина этой идеи определяет глубину всего учения; ее сложность, ее богатство оттенками, ее, скажем прямо, неясность — создают обаятельность, тяжеловесность и дальнейшую философскую судьбу всей системы, как во внутренних ее изменениях, так и в тех воздействиях, которые она имела во вне. Идея субъекта, или «Ich», «Я» — образует у Фихте интимнейшее ядро, глубочайшее средоточие и центр всей доктрины, в той форме, которую она имела между 1794 г. и (приблизительно) последними годами XVIII в. И внимательный анализ этой идеи, как в терминах, имманентных самой доктрине, так и в терминах и понятиях позднейшего, современного философствования, является задачей первостепенной важности для того, кто стремится понять его учение.

Преемственная связь, существующая между учениями Фихте и Канта, свидетельствует уже сама по себе о предстоящей нам в этом анализе сложности; и это видно из тех поправок, с которыми первые критики подходили к системе Канта. У самого Канта *трансцендентальная* проблема, проблема достоверности и ценности

шем под сокращенным названием: «Ueber den Begriff», по второму изданию: Iena und Leipzig, 1798, причем изменения второго издания всюду принимаются во внимание; 2) «Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre».* Neue unveranderte Auflage. Tübingen, 1802; и 3) «Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre».** То же издание. Последние две работы были напечатаны второй раз в неизменном виде и под общим заглавием; они образуют как бы один трактат и цитируются в дальнейшем по неизменному тюбингенскому изданию 1802 г. под сокращенным названием «Wissenschaftslehre». Я говорю об этих двух работах, называя их «вторым трактатом».

познания, ставилась и разрешалась в тесной связи с *психологическим* вопросом о способностях человеческой души и с *метафизическим* вопросом о доступности или недоступности человеку абсолютного бытия. У большинства первых кантианцев, в том числе и у Фихте, мысль не отрывается от этой слитной постановки и не разрывает проблему в целом на ее отдельные, ныне представляющиеся самостоятельными, стороны. Исправляя решение Канта, Фихте не ставит *самый вопрос* в более расчлененном, дифференцированном виде и не стремится дать ответ на *новый* вопрос; нет, его не удовлетворяет лишь *решение*; самый же вопрос остается и сохраняет старый характер постановки. Фихте сам думает даже, что он только повторяет, хотя несколько иначе, систему Канта.

В сущности говоря, все поправки, вносимые Фихте, могут быть сведены к одной: внесению большего, мало того — безусловного единства в критическое наукоучение и мировоззрение. Жажда единства захватила тогда широкие философские круги. От Рейнгольда* начинается поток интегрирующего течения, проблема монизма получает все большее значение, и поверхностному взгляду могло бы показаться, что дух мировой философии, устремившийся в лице Канта сначала вглубь, искал потом все более и более целостную форму для своего, достаточно уже углубленного воплощения. История философии становится действительно как бы историей крушений, и одна система создается лишь для того, чтобы уступить место следующей. И все они в большей или меньшей степени стоят под знаком монизма. Это особенно характерно для учения Фихте первого периода. Его основная задача может быть формулирована как устранение дуализма и плюрализма во имя единства; двойственность и множественность

должны быть преодолены во всех основных проблемах и видах: в виде абсолютно-сущего объекта (вещь в себе) и абсолютно, т. е. аподиктически-познающего субъекта; в виде данного в созерцании и созданного в мышлении; в виде иррационально-пассивной материи и рационально-активной формы; в виде «внешнего» мира и «внутреннего» мира; в виде множества равнопоставленных и тем самым в известном смысле противопоставленных принципов, способностей и т. д. Соответственно этому обнаруживается потребность: во-первых, в достаточно углубленном и в потенциальности своей сложном принципе, как бы в некотором первоначальном лоне, могущем объединить всё в своих недрах; во-вторых, в достаточно гибком и располагающем обширным философским диапазоном методе, могущем сковать в сплоченное единство противоположные моменты и распадающиеся стороны. И в этом отношении «Абсолютное Я» и «трансцендентальный» метод имеют в учении Фихте то же самое назначение, как «абсолютная Идея» и «диалектический метод» в учении Гегеля. От Канта до Гегеля потребность в единстве и систематичности все растет, и в зависимости от этого — *содержание* философских представлений все усложняется, а *формально-методологическая* сторона все более вытачивается, крепнет и требует от мыслителя настоящего искусства; отсутствию или недостатку дифференциации в *содержании* понятий соответствует стремление к непоколебимой *формальной* интегрированности учения. Гипертрофия синтетического интереса и пренебрежение аналитическим уклоном идут рука об руку в наукоучении Фихте Старшего и система его, увидевшая свет в 1794 г., была возможна, как таковая, лишь благодаря крайней сложности, недифференцированности и, в каждый момент произвольно определяемой, —

следовательно, по существу неопределенной, — потенциальности связуемых представлений, понятий и сущностей. Это относится, конечно, прежде всего к верховной идее системы, к идее субъекта или «Ich».

Все наукоучение проникнуто верой в то, что философия обрела пункт абсолютной прочности и вовеки непоколебимой достоверности. И если это единое и единственное «абсолютное» найдено, то оно непременно должно явиться абсолютным центром *всего бытия и познания*. То, что периферия развертывает и содержит explicite, то центр должен заключать в себе implicite, в некоторой непостижимой, но всемогущей сконцентрированности. *Абсолютное беременеет всем знанием и всем сущим* — вот основная концепция наукоучения; отсюда внутренняя сложность *идеи* об абсолютном и потребность в почти волшебном орудии построения — *методе*.

Для понимания Наукоучения, как и вообще классических философских произведений прошлого, необходимо выработать особое, приспособленное к существовавшей тогда атмосфере философских исканий *чувство*, которое только и может помочь целостному восприятию учения. Но это чувство, если оно должно отражать воспринимаемое с возможно большей адекватностью, должно сложиться в результате сложного познавательного и художественного процесса: необходимо реально ввести в душу и конкретно в воспроизведении (nachschopferisch) пережить — сначала порознь, а затем сливая в основные тона — все составные «логические» ингредиенты системы, *предварительно* добытые анализом; чем беспристрастнее, внимательнее, точнее предшествующий анализ, тем правдивее, адекватнее синтез может схватить оригинал в реконструкции и открыть затем философскому ощущению возможность — слить-

ся с *духом* учения, погрузиться в него и художественно раствориться в нем.*

И вот для выработки такого верного философского ощущения необходимо иметь в виду некоторые основные черты, характеризующие отчасти и все философствование того времени, но главным образом мышление Фихте. Именно в его мышлении жили в некоторой первоначальной, девственной сращенности такие интересы, подходы, стороны, оттенки и проблемы, которые в последующем развитии философии оторвались друг от друга и получили самостоятельное значение и разработку; и теперь, если они даже соединяются или сливаются вновь в том или ином учении, они оказываются уже не в состоянии предстать в виде первоначальной, неразличимой слитности: мысль, прошедшая раз через грехопадение разрыва, не может уже вернуться к состоянию первобытной невинности, ибо даже художественное погружение в минувшее остается роковым образом лишь *воспроизведением* его. Таково в данном случае соотношение между наукоучением и мировоззрением; между теорией и практикой; между метафизическим и эмпирическим; между реальностью и идеалом.

Так, прежде всего для Фихте, система *наукоучения* есть *тем самым* систематическое *мировоззрение.* Это соотношение нельзя понимать так, что из теории познания *вытекает* или *выводится* известное понимание мира; нет. Учение о познании и именно о *научном познании* есть для Фихте *как таковое* и *тем самым* известное понимание мира. Правда, наука *не* есть природа, и знание не есть мир; но *знание* есть *знание о мире* и рассматривается у Фихте в этом первоначальном единстве. *Знание о знании* и *знание о мире* не оторвались друг от друга, не дифференцировались в представлении философа; нельзя было рассматривать *знание* отдельно

(независимо от того, направлено ли оно на мир или на его часть, или на какое-нибудь логическое или психическое содержание) и *познаваемый мир* отдельно, но лишь вместе, как неразложимый одночлен. Поэтому всякое суждение о знании есть у Фихте суждение о знании мира (конечно, в его общих, основных свойствах и категориях) и, следовательно, о мире; и всякое суждение о мире есть суждение о знаемом мире и, следовательно, о знании. Вся система его покоится на этом непосредственном и потому, с его точки зрения, не нуждающемся в разъяснениях убеждении: нельзя учить о науке, не уча тем самым о мире, и построить теорию науки, наукоучение, значит eo ipso* построить теорию мира, миропонимание. В постановке и трактовании проблемы — знание и мир оказываются хотя и не тождественными, но неразрывно связанными, — *единым объектом*. Это можно было бы выразить в более общем виде так: нельзя учить о *мышлении*, не уча тем самым о *бытии*; мышление есть мышление о бытии и бытие есть бытие в оправе сознания. Понять сущность знания, науки, мышления, сознания, словом, *субъекта* — значит тем самым понять сущность вещей, мира, бытия, реальности, словом, *объекта*, и в этой постановке вопроса лежит уже черта, радикально чуждая современной, дифференцирующей и обособляющей проблемы гносеологии.

Но, далее, *понять* сущность мира — значит для Фихте тем самым определить свое отношение к нему, определить *практическую* позицию человека. Это опять не следует понимать так, что решение *теоретических* проблем является *основой* для разрешения *практических* вопросов, что практика только *получает* от теории многое необходимое и полезное; нет. Теория *по самой сущности* своей имеет практический характер, а

практика — по крайней мере в пределах Наукоучения 1794 г. — теоретический. Правда, познание не есть как будто сплошь «действенное» познание, ибо в субъекте есть момент «des Leidens», момент пассивности; и точно также Фихте нигде не говорит открыто о том, что «действовать» — значит «познавать». Но в сущности говоря, *все* отношение субъекта к миру есть действенное отношение, а с другой стороны, *все действия*, о которых говорится в Наукоучении, имеют более или менее ярко выраженный *познавательный* характер. Так, самое познание есть для Фихте *акт*, есть действие активного начала, есть устремление, движение, борьба; с другой стороны, даже абсолютное действие, не имеющее объекта, протекает по схеме идеального, духовного, познавательного совершения, по схеме «рефлексии субъекта на самого себя». Теория, знание и практика, действование — не дифференцировались еще здесь: нет чистой статики постижения и чистой динамики борьбы. Поэтому всякое суждение о *соотношении содержаний* есть для Фихте в пределах разбираемых трактатов — суждение о *действовании активного начала*, и наоборот. Проблема теоретического познания получает характер практической проблемы, а действование субъекта имеет значение или хотя бы оттенок познавательного преодоления. В позднейших произведениях Фихте этот практически-действенный уклон еще сильнее заслоняет иногда теоретический интерес, но и в первоначальной форме он может показаться не только неприемлемым, но просто неудобопонятным для современного гносеолога.

В такой же первобытной неотрывности пребывают у Фихте *метафизичсское и эмпирическое*. Между этими двумя сторонами не устанавливается, конечно, как и в других случаях, тождества; но в то же время нельзя

понять Наукоучение, если не представить себе эти две стороны в известном, не всегда легко уловимом смысле сращенными. С одной стороны, метафизическое, абсолютное начало есть основное, истинное, первоначальное; оно — первее всякой эмпирии, ибо эмпирическое из него только и может быть «объяснено»; оно есть создатель всего эмпирического, как внутреннего, так и внешнего, и в качестве создателя оно самостоятельно по отношению к созданному, в качестве изначального источника — оно независимо и самодовлеюще. Но, с другой стороны, эмпирический мир некоторым образом *заключен* в нем как во всеобъемлющем вместилище, образует его содержание, без которого абсолютное невозможно; и в то же самое время это абсолютное живет, действует и дышит во всем, что движется, во всем, что активно: *всякое* действие есть *его* действие. Итак, все эмпирическое создается абсолютным и содержится в нем; и в то же время эмпирическое создается им не как внешнее — внешним, чуждое — чуждым, а так, как «внешнее» творится живущим в нем внутренним. Все в абсолютном; следовательно, и человек, и сознание его — тоже в абсолютном; и в то же время: абсолютное — сосредоточивается в человеке, в недрах его души, и активность последней есть *его* активность, так же как и *мнимая*, «кажущаяся» активность внешних вещей. Метафизическое и эмпирическое сближаются в своем касании и переплетаются, и этим объясняется, между прочим, та естественность и легкость, с которой Фихте, говоря о метафизических соотношениях, выясняя их сущность, подставляет иногда, как бы мимоходом, в эти соотношения представления эмпирического характера: например, говоря об отношении между абсолютным и его отрицательным, его антиподом, он истолковывает это тут же как отношение человека к

природе, сознания к вещи и т. д. Умонастроение Канта, стремившегося в «Критике чистого разума» к отрыву абсолютного от эмпирического, к созданию неметафизической «метафизики» (т. е. «имманентной» теории аподиктического знания) — чуждо Фихте: отвергнув вещь в себе, он считает свое учение гарантированным от вторжения трансцендентного и, сращивая абсолютное с эмпирическим, не видит между ними бездны, непримиримости, взаимного исключения. В результате обе стороны образуют у него своеобразное единство, и отношение между ними совсем не получает сколько-нибудь единообразного и ясного определения.

Наконец, следует еще постоянно иметь в виду, что у Фихте, предваряющего в этом отношении, как и в некоторых других, Гегеля, неразличимо сплетены между собой реальное, действительное с *идеальным*, должным и, соответственно этому, нужно быть готовым к тому, что в построении его начало исходное, создающее, абсолютно-реальное получит значение должного, создаваемого, завершающего, абсолютно-ценного момента цели, и обратно. Понятие активности, действия, столь характерное для его философии, облегчает это последнее сращение и даже несет его в себе. Ибо *действие* как таковое, подобно «движению» греческих мыслителей, есть как раз среднее состояние между исходным пунктом и конечным и может рассматриваться, если стать на интуитивно-созерцательную точку зрения, как причастное обоим пунктам, как соединяющее их, и даже не *собою*, а в *себе*. Такая возможность особенно близка Фихте, ибо «действие», о котором он говорит, имеет метафизический характер и как таковое образует самую сущность Абсолютного. Вот почему «Абсолютное» Наукоучения может оказаться не только *первона-*

чальной реальностью, но и *высшим идеалом*; не только первым звеном, но и последней ступенью.

К этим внутренним особенностям мышления Фихте Старшего следует присоединить еще связанную с ними и даже вытекающую из них внешнюю особенность его основного трактата «Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre». Подходя к известному теоретическому, тем более — систематически задуманному сочинению, мы всегда ожидаем найти в нем единую, последовательно и строго развиваемую точку зрения, — во всяком случае зрелый и выдержанный плод размышлений, труд, конец которого был уже мысленно обретен в то время, когда писалось начало. Именно этого-то и не следует искать в Наукоучении Фихте: динамика, которой пропитано содержание его философии, настолько вылилась из его собственной души, настолько характеризует творческую стихию его личности, что печать движения, печать искания легла и на его первую большую работу в целом, на построение и изложение Наукоучения. Точка зрения, преобладающая в начале, и точка зрения, выдвигающаяся во второй половине, — существенно разнятся одна от другой; «Я», о котором говорится в начале и «Я», которое формируется в завершении трактата, *не* тождественны по своему значению и по своему систематическому положению, и то обстоятельство, что Фихте нередко продолжает говорить о нем как о *едином* принципе, ставит философствующему читателю задачу — свести конец к началу и отождествить конечный пункт с исходным, или же признать наличность двух решений для основной проблемы. Мы увидим, впрочем, насколько возможно приурочивать у Фихте исходный и конечный пункты *системы* к началу и концу *трактата*. Во всяком случае получается впечатление, что Фихте сам выступает ищущим в этом

произведении, что он, начиная писать, не всегда был уверен в том, какой характер будет иметь окончание, чем придется кончить и как удастся «снять» поставленную антиномию, моментами может даже казаться, что он искал не то, что нашел, и нашел не то, чего искал.* Его произведение динамично, подобно его личности и содержанию его философского первоначала.

Из этих предварительных существенных замечаний ясно, с какою сложностью нам предстоит иметь дело при анализе понятия Субъекта. Субъект — есть идея, начало, долженствующее внести единство в систему; в этой идее должны найти свой ключ все проблемы, поставленные в столь слитных и сращенных терминах; в ней должны получить свою логически-систематическую связь все категории и суждения, образующие так или иначе содержание теории познания; в ней должны найти свое первоначальное лоно все силы, из которых слагается мир в представлении философа; в ней должны быть скрыты способности к обоснованию теории и к активности, к преодолению, к борьбе; она должна быть причастна абсолютному и эмпирическому; она должна функционировать как первооснова реального и в то же время как верховная ценность идеального мира, как абсолютно-первое и абсолютно-последнее, альфа и омега. В учении Фихте — Субъект есть все, и если мы не имеем еще основания характеризовать эту систему как *пантеистическую*, то термин «пансубъективизма» оказывается подходящим с самого начала.

2

Установим прежде всего, что наукоучение Фихте представляет по своему *замыслу* грандиозный проект трансцендентальной теории познания, высшим принципом которой должна была служить идея «Ich».

Осуществить философию как науку — вот великая цель разума,[2] и, в сущности говоря, в признании того, что философия должна быть наукой, сходятся все партии.[3] *Философия есть наука*; в этом утверждении содержится in nuce* вся теория познания Фихте, ибо из развитого определения понятия науки вытекает постановка и разрешение всей гносеологической проблемы. Наука есть прежде всего совокупность суждений (Sätze, Urteile), конечно, суждений *достоверных*.[4] Не останавливаясь на определении суждения,[5] на вопросе о том, *доступны ли нам* такие суждения (в глазах Фихте этот вопрос достаточно уже выяснен Кантом) и на характере их достоверности,[6] Фихте сосредоточивает все свое внимание на том, каково отношение между этими суждениями.

Наука должна представлять из себя нечто единое, целое.[7] Она есть некоторое единство: совокупность суждений, связанных в единство. Она имеет систематическую форму:[8] каждое из суждений, входящих в ее

---

[2] *Fichte J. G.*. Sämmtliche Werke. Abth. I. Bd I. Berlin, 1875. Recension des Aenesidemus. S. 3.

[3] Ueber den Begriff. S. 2.

[4] Ibid. S. 4, 5.

[5] Ср. разве только: Ueber den Begriff. S. 19, 50; Wissenschaftslehre. S. 4, 406.

[6] Ср.: Ueber den Begriff. S. 25; Wissenschaftslehre. S. 208, 279, 280, 296, 302.

[7] Ueber den Begriff. S. 6.

[8] Ibid. S. 4, 17, 35.

состав, занимает в целом, во всей науке, известное определенное положение, становится к целому в известное отношение.[9] Это отношение есть отношение достоверности:[10] через эту связь с целым — каждое суждение получает свою достоверность. Достоверных знаний вообще немного, и средством расширить и упрочить познание является «сравнение» или сопоставление недостоверных утверждений с достоверными,[11] в результате которого оказывается возможным перенести на первые достоверность, присущую последним. Но так как наука должна быть скована *в единство*, то каждое суждение, входя в науку, должно получать свою достоверность от одного, единого достоверного суждения, посредством связующего сопоставления.[12] Это единое высшее, или основное суждение, «Grundsatz», имеет свою достоверность само по себе,[13] вне или «до» всякой связи с другими.[14] Достоверность его не обосновывается в данной науке, но сама обосновывает в ее пределах всякую другую достоверность. Это основное суждение не только едино, но и единственно, ибо другое суждение, которое было бы в пределах данной науки тоже самодостоверным — нарушало бы единство целого и, следовательно, упраздняло бы науку.[15] Основоположение, безусловно, вполне (schlechthin) достоверно,[16] и связь, через которую оно сообщает достоверность другим суждениям, состоит в том, что его достоверность

[9] Ibid. S. 6.
[10] Ibid. S. 7, 8.
[11] Ibid. S. 5.
[12] Ibid. S. 6, 7, 8.
[13] Ibid. S. 8.
[14] Ibid. S. 7, 10.
[15] Ibid. S. 8.
[16] Ibid. S. 7.

требует или предполагает достоверность рядом стоящего суждения В, достоверность В — предполагает достоверность С, *и так далее*.[17] Таким образом, все суждения стоят в известной лестницеобразной или цепной зависимости друг от друга, в одном ряду, завершающемся самодостоверным основоположением, и это придает науке ее систематическую форму.

Во всякой науке есть основоположение, в ее пределах самодостоверное, но подлежащее обоснованию за ее пределами, в особой науке — наукоучении. В наукоучении должен быть оправдан и метод, которым размножаются достоверные утверждения в простых науках. Наукоучение есть наука о науке вообще,[18] наука, обосновывающая форму и содержание всякой науки. В логическом соотношении — понятие науки есть родовое понятие, понятие наукоучения — видовое. В трансцендентальном соотношении — наукоучение есть основа, а наука есть обоснованное: наука обосновывается как *схема* систематического знания — в самом осуществлении, построении наукоучения, и затем наполняется новым, подчиненным *содержанием*, за пределами последнего. И вот, в качестве науки, наукоучение есть совокупность достоверных утверждений, связанных трансцендентальной связью обоснования с одним общим, достоверным an sich,* в пределах наукоучения (и, следовательно, уже безусловно нигде) недоказуемым основоположением. В качестве же науки, решающей вопрос о возможности всякой науки, наукоучение получит следующее развернутое определение: наукоучение имеет целью показать в форме совокупности достоверных суждений, связанных трансцендентальной

[17] Ibid. S. 7, 9.
[18] Ibid. S. 11, 14.

связью обоснования с одним, общим, достоверным «an sich», безусловно нигде недоказуемым (вполне самоочевидным) основоположением, — как возможна вообще такая совокупность суждений. Картина, очевидно, слагается так: есть в наукоучении одно верховное основоположение; оно достоверно вполне, безусловно, само по себе, оно — *самоочевидно*. От него получают свою достоверность, одно через другое, целый ряд утверждений; все они — суть члены наукоучения. Далее, каждое из этих утверждений является, в свою очередь, основоположением для новой науки, каждое, в свою очередь, порождает новый ряд достоверных утверждений. Таким образом, основоположение наукоучения есть как бы великая трансцендентальная праматерь всех научных, достоверных утверждений. Оно содержит в себе ту материю,[19] из которой вырастает или добывается содержание наукоучения и всех наук; установление его есть установление научной *материи* вообще. Развитие же из него наукоучения есть установление научной *формы*, т. е. трансцендентального метода, установление, которое тем самым есть и обоснование метода; ибо обосновать или доказать трансцендентальный метод значит, в устах Фихте, «показать, как он применяется», обнаружить его применение, его пригодность, его значение и сущность — через использование его в пределах самого наукоучения. Таким образом будет решен вопрос о возможности науки вообще.

При таком понимании скелета Наукоучения бросается в глаза то обстоятельство, что оно действительно являет нам грандиозную по замыслу попытку чисто трансцендентального построения теории познания. Трансцендентальный вопрос в гносеологии есть вопрос

[19] Ibid. S. 11.

о познавательной ценности, достоверности утверждений. *Чисто* трансцендентальное трактование этого вопроса имеет в виду систематическое вскрытие критериев ценности и достоверности утверждений, без привнесения вопроса о тех психологических условиях (индуктивно добываемых или из понятий построяемых), которые необходимы для эмпирической реализации науки; точнее, вопрос о сущности и содержании познавательных состояний души, о познании как душевном состоянии может и должен быть привлечен: без интроспективного, предварительного анализа нельзя подойти к «трансцендентальному», как таковому, ибо оно дано нам прежде всего в колыбели психического, в сращенности и многообразии душевных процессов. Но в *разрешении* своем трансцендентальная проблема не связана с судьбами и путями психологического анализа: разрешение ее не сообразуется с решающим голосом факта, не определяется им, не добывает его индуктивно и не постулирует его в дедуктивном построении. Согласно такому определению, у Фихте обнаруживается замысел создать чисто трансцендентальную теорию науки и прежде всего наукоучение. И какие бы поправки ни хотелось внести в самую конструкцию трансцендентального скелета наукоучения, — остов его, в изложенном нами виде, должен быть охарактеризован как чисто трансцендентальный.

Идея субъекта, идея «Ich» и является той основой, формулируя которую в виде суждения, Фихте устанавливает верховное основоположение. Взятая в этом трансцендентальном разрезе идея «Ich» предстает, следовательно, в виде того высшего *утверждения*, от коего получают свою достоверность все остальные научные утверждения. Оно сообщает ее ряду утверждений в пределах наукоучения; каждое из утверждений являет-

ся, в свою очередь, основоположением для других наук, и так постепенно вырастает трансцендентальное древо научной системы. Связь между утверждениями наукоучения такова, что гибель или выбытие из строя одного из них влечет за собой гибель всей эскадры утверждений и основоположений. Казалось бы, что может быть легче, чем погубить такую зыбкую совокупность? Но эта легкость оказывается иллюзорной. При ближайшем рассмотрении обнаруживается, что борьба с этой системой должна быть начата непременно с верховного основоположения. Ибо каждое из суждений, опосредованных в своей достоверности, заявляет отказ и отвод, ссылаясь на свое чрезвычайно тесное родство с предшествующим. Это родство обнаруживается каждый раз и каждый раз заставляет критика или противника спуститься на ступень ниже, и так до тех пор, пока он не опустится в последний раз и не вступит в лоно высшего основоположения. Но здесь выясняется, что преодолеть этого основоложения нельзя. Ибо преодолеть — значит показать неосновательность, необоснованность чего-нибудь; а как возможно показать неосновательность того, что не имеет оснований, не ищет их и не нуждается в них? Верховное основоположение должно быть, по убеждению Фихте, самоочевидным и безосновным, ибо не признавать этого — значит впадать в релятивизм и строить систему без абсолютной достоверности, довольствуясь истиной относительной, опосредствованной, и тем самым примиряться с тем, что знание останется «völlig grundlos».*[20] От этого верховного основоположения, думает Фихте, нельзя отвлечься, оно сопровождает всякое знание, оно содержится во всяком познании, и

[20] Ibid. S. 39.

всякое знание его предполагает.[21] Оно достоверно потому, что достоверно; потому, что оно само себе равно; и все, что достоверно, достоверно потому, что достоверно это основоположение.[22] Оно самодовлеюще. Поэтому Фихте и не приводит *никаких доказательств* в пользу его верности и ограничивается *указанием* его, как завернутого в виде предпосылки в каждом суждении и утверждении.[23] Вместо доказательства он ссылается только на одно соображение, открыто признавая в нем наличность логического круга, впрочем, по его мнению, неизбежного. Именно: если формулируемое им основоположение есть действительно искомое абсолютное утверждение, то в познании нашем возможна единая система; и наоборот: так как единая система знания должна существовать, а из этого основоположения действительно построяется *некоторая* система знания, то эта «некоторая» система и есть единая, искомая; и, следовательно, найденное основоположение — абсолютно.[24] Можно, однако, не сомневаться, что корень самодостоверности основоположения лежит у Фихте не в этом и вообще не в таких, якобы рационалистических соображениях. Фихте по всей природе своей имел достаточно философской смелости для того, чтобы остановиться на открытой и уверенно исповедуемой интуиции, и именно этот интуитивистический уклон его и давал Гегелю впоследствии повод иронизировать над теми «уверениями» и «заверениями», с которыми Фихте приходилось обращаться к читателю. Фихте в действительности настолько был проникнут уверенностью в правильности своего пути и в вер-

[21] Ibid. S. 18.
[22] Ibid.
[23] Wissenschaftslehre. S. 5—8.
[24] Ueber den Begriff. S. 38, 39; Wissenschaftslehre. S. 191.

ном обретении верховного основоположения, что говорил не раз с пренебрежением о тех, кто не захочет признать найденной им самоочевидности,[25] и однажды высказался прямо в том смысле, что открытое им Наукоучение — не в данном им, или каком-либо ином возможном *изложении*, но по содержанию и существу своего основоположения и своего хода — никогда и никем не может быть опровергнуто.[26]

Отметим еще раз трансцендентальную природу верховного основоположения прежде, чем перейти от замысла к выполнению. Итак: оно есть *суждение* или *утверждение*, ибо оно входит в науку; наука же есть совокупность суждений. Это есть *достоверное суждение*, ибо оно входит в науку; а наука есть совокупность *достоверных* суждений. Это есть основоположение и потому оно самодостоверно; как основоположение *наукоучения* оно безусловно достоверно, самоочевидно. В пределах наукоучения это самоочевидное суждение единственно в своей функции и своих свойствах, хотя не во всех. Ему обще с другими суждениями то, что и они суть суждения, что и они достоверны, что и они суть члены наукоучения, общей им всем науки; наконец, что и они все суть в известном отношении — основоположения. Его отличает от них характер достоверности: достоверность других сообщается им в пределах наукоучения; достоверность же его — утверждена сама по себе, т. е. в пределах наукоучения не доказуется. Его отличает от них его положение: все другие связаны трансцендентальной связью именно с ним одним, общим для них всех, ради получения от него достоверности; оно же от них достоверность свою не получает.

---

[25] Ueber den Begriff. S. 39; Wissenschaftslehre. S. 125 Anm.
[26] Wissenschaftslehre. S. 274—275.

Наконец, его отличает от них компетенция: каждое из других сообщает достоверность суждениям в пределах *низших наук*, оно же сообщает достоверность *им самим* в пределах наукоучения и через них всем остальным повсюду. Таковы genus proximum* и differentia specifica** верховного основоположения.

Наукоучение является, таким образом, систематическим, целостным единством. В нем необходим каждый член, но в нем нет и лишних членов. Это поистине совершенное единство, тотальность. Каждая часть его и все оно в целом до такой степени тесно связано с верховным основоположением, что если *оно* дано, то и все наукоучение дано.[27] Наукоучение есть лишь развитие, деволюция того, что заложено, завернуто, инволюировано в его основоположении. В *содержании* первого основоположения лежит содержание всего наукоучения, всех наук, всякое научное содержание.[28] И то, что относится к наукоучению, должно быть развито до конца из этого содержания. Верховное основоположение должно быть *исчерпано* в наукоучении, и это будет означать, что наукоучение охватило все возможное познание в его основах.[29] Признаком исчерпанности основоположения является такое положение дел, при котором все остальные суждения наукоучения ведут к нему, а оно неизбежно ведет к ним.[30] И тогда нельзя вывести уже больше ни одного суждения в пределах наукоучения; это выражается в том, что последним звеном его оказывается *то самое основоположение*, которое послужило отправным пунктом.[31] Последняя сту-

[27] Ueber den Begriff. S. 34, 35.
[28] Ibid. S. 23.
[29] Ibid. S. 34.
[30] Ibid.
[31] Ibid. S. 35.

пень совпадает тогда с первой, и *начальное утверждение тождественно с конечным.* Завершенность есть характерный и отличительный признак наукоучения; другие науки могут развиваться бесконечно, ибо они не возвращаются к своему основоположению.[32] Наукоучение есть самодовлеющий, внутри себя замкнутый и завершенный круг, трансцендентальное кольцо основоположений, в себе самом несущее источник своей силы и свое содержание, которое может быть связано только с *такой* формой, свою форму, которая может быть связана только с *таким* содержанием, ибо содержание в нем неотрывно от формы;[33] оно внутренно закончено, как венок с сошедшимися концами, и внешне завершает теорию науки, как венец, сводящий все к себе.

Наукоучение, задуманное Фихте и очерченное в его первом гносеологическом трактате, предстанет перед нами в таком виде при том условии, если отвлечься в изложении его от целого ряда проблем и соответственно определений, добавлений, разъяснений и отдельных выражений, к анализу которых мы впоследствии обратимся. Отсюда уже ясно, что чисто трансцендентальная теория познания образует лишь *одну* сторону наукоучения, которую можно при известном желании выделить из общего потока мысли, но которая на самом деле тесно сплетена с другими сторонами и ответвлениями. По отношению к идее субъекта это выражается прежде всего в том, что содержание ее получает некоторое новое значение. Как бы ни определялись трансцендентальная сущность и систематическое положение известной идеи — идея остается идеей, т. е. сохраняет значение мысли или обособленно мыслимого «логиче-

[32] Ibid. S. 36.
[33] Ibid. S. 23, 45, u. a.

ского» содержания, сущность которого может быть, конечно, развернута в виде суждения и утверждения. Связь этого утверждения с другими утверждениями есть связь *мысли с мыслью*, т. е. одного логического момента с другим «логическим» моментом, и, следовательно, связь сама по себе тоже «логическая». При этом она устанавливается, конечно, для решения трансцендентальной проблемы, для «размножения» достоверных утверждений, — и в результате возникает *трансцендентальная* симфония *логических* моментов. У Фихте дело далеко не ограничивается этим, ибо *содержание идеи* субъекта получает у него значение как бы некоторого зеркала, отображающего в себе известную реальность. В идее субъекта — мыслится самый «субъект»; этот «субъект» есть реальное начало, есть нечто сущее; идея «Ich» есть идея о некотором *бытии*, о бытии первоначальном, *абсолютном*, лежащем в основе *мира* так же, как первое *основоположение* лежит в основе наукоучения. «Ich», «Я» — это не только понятие или сокращенная формула первого основоположения, но еще и *абсолютная, верховная реальность*. И вот, одной из самых замечательных и в то же время наиболее затрудняющих понимание философии Фихте особенностей, является то, что на протяжении всего второго и притом основного трактата он до известной степени забывает о том трансцендентальном замысле, который мы только что охарактеризовали, и погружается всецело в описание некоторого вневременного процесса, ведущего свое начало от известного пункта и имеющего вернуться опять к нему; этот пункт называется «Ich», но является не идеей и основоположением, а *абсолютно-реальным началом*. Дело в том, что идее «Ich» соответствует некоторая реальность, отображенная и закрепленная в ней, и это само по себе является новым и в высшей степени

важным добавлением к учению о трансцендентальном основоположении. В самом деле, за содержанием основоположения могло и не скрываться ничего «реального»; конечно, *не* в том смысле, чтобы это основоположение ни в каком смысле и даже в конечном счете не имело *никакого отношения ни к чему реальному* или представляло из себя пустой и праздный вымысел фантазии гносеолога, — но в том смысле, что это основоположение, сохраняя свое содержание и свое значение, могло бы и не иметь отношения к какому-нибудь *особому, именно ему* соответствующему и *им* скопированному, более или менее адекватно *в нем* выраженному реальному началу, будь то «часть» или «кусок» реального мира или же вся совокупность реального в целом. Иными словами: основоположение наукоучения могло бы быть основоположением и иметь свое «идеальное», «логическое» содержание, и не будучи копией с «противопоставленной» ему и отличной от него нарочитой реальности. У Фихте же дело обстоит именно так.

С этой новой точки зрения все наукоучение и вместе с ним идея субъекта получают новое значение, которое мы до сих пор условно и, пожалуй, искусственно[34] отделяли от трансцендентальной стороны учения. За ними сначала вскрывается реальная почва, реальный субстрат, на котором они базируются, а затем этот реальный субстрат перетягивает весь интерес к себе и на себя, выдвигается вперед и вытесняет незаметно сторону логическую, сторону идеи. И если в первом из раз-

[34] У Фихте, особенно в трактате «Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre», есть целый ряд чисто трансцендентальных определений и формул, которые свободны от сращения идеального с реальным. Этим-то определения и дают основание выделить всю трансцендентальную сторону замысла, и операция такого выделения не требует ни больших натяжек, ни особой искусственности.

бираемых трактатов («Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre») трансцендентальная сторона наукоучения стоит на первом плане, то во втором трактате («Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre») эта сторона бледнеет, становится подобна тени и иногда вполне поглощается реальной стороной построения. В этом Фихте, может быть, платит дань тому исконному философскому верованию, в силу которого всякому понятию, всякой идее, всякой мысли соответствует нечто реальное, некоторый субстрат, более или менее адекватно выраженный в *содержании* этого понятия, — реальный предмет, являющийся его необходимым коррелятом.

Согласно постоянно возвращающимся повторениям, разъяснениям и добавлениям самого философа — наукоучение имеет дело с *человеческим познанием*, с *нашим* познанием. Подтверждение этому можно найти буквально на каждой странице. При этом отношение наукоучения к человеческому познанию таково, что оно должно исчерпать его в его основных законах,[35] или, как Фихте еще выражается, способах действия,[36] действиях.[37] «В наукоучении, — говорит он, содержится все возможное человеческое знание»,[38] «объектом наукоучения является система человеческого знания; оно имеется независимо от науки о нем, но устанавливается ею в систематической форме».[39] То, что существует независимо от науки в человеческом *духе*, мы можем назвать также его актами (Handlungen). Они-то и суть то нечто (das Was), что имеется налицо; они совершаются известным определенным образом; по этому оп-

[35] Ueber den Begriff. S. 34 Anm., 25 u. a.
[36] Ibid. S. 52, 53.
[37] Ibid. S. 52, 3; Wissenschaftslehre. S. 167.
[38] Ueber den Begriff. S. 36 Anm., 40.
[39] Ibid. S. 50.

ределенному образу один акт отличается от другого; а это и есть то, *каким образом* существует указанное нечто (das Wie). Итак, в человеческом духе имеется первоначально, до нашего знания, содержание и форма, и то и другое находится в неразрывной связи, каждый акт «совершается определенным образом по известному закону и этот закон определяет акт».[40] «Совсем не нужно, чтобы эти акты действительно находились (vorkommen) в нашем духе один за другим во временной последовательности, в той систематической форме, в которой они будут выведены как стоящие в зависимости друг от друга; так чтобы, например, тот, который содержит все под собою (alle unter sich fasst) и дает высший и наиболее всеобщий закон, — находился бы первым, за ним тот, который содержит под собою меньшее число, и т. д., далее отсюда совсем не следует, что все они находятся в чистом и несмешанном виде»[41]... «То, что устанавливает наукоучение, есть помысленное и выраженное в словах утверждение; то в человеческом духе, чему соответствует это утверждение, есть некоторый акт духа, который сам по себе совсем не должен бы был необходимо *мыслиться*. Этому акту не должно предпосылаться ничего, кроме того, без чего он не был бы возможен *как* акт; и это предпосылается не молча, но составляет задачу наукоучения, именно: установить это отчетливо и определенно и притом *в качестве того*, без чего акт был бы невозможен».[42] «Изображенное и изображение находятся в двух различных рядах».[43] «Я» как философствующий субъект есть бесспорно лишь нечто представляющее; но «Я» как

[40] Ibid. S. 50, 51.
[41] Ibid. S. 51.
[42] Ibid. S. 64.
[43] Ibid. S. 65.

объект философствования могло бы быть, конечно, чем-нибудь большим. Представление есть высший и абсолютно первый акт *философа*, как такового; но абсолютно первый акт человеческого *духа* мог бы быть, конечно, и другим.[44] «Все способы действования интеллигенции, которые наукоучение должно исчерпать, доходят до сознания только в форме представления, лишь постольку и так, поскольку и как они представляются».[45] «Мы не законодатели человеческого духа, но прагматические историографы его».[46] Наукоучение есть «изображение» «системы человеческого духа».[47] Наукоучение устанавливает необходимые акты или способы действования интеллигенции,[48] подняв их в сознание посредством акта осознания.[49]

Таким образом, перед нами два ряда, из соотношения которых освещается сущность наукоучения: ряд *реальный* и ряд *идеальный*. В *реальном* ряду лежат необходимые акты человеческого духа; эти акты существуют в человеческом духе независимо от науки и так сказать «до» нашего знания; в них есть содержание и форма, стоящая в неразрывной связи; они подчинены закономерности. Здесь «Я» есть *объект* философствования, абсолютно первый *акт* человеческого духа, который доходит до сознания лишь постольку, поскольку представляется, и который есть нечто большее, чем простое представление философствующего субъекта. В целом этот ряд актов представляет *реальный объект*, познаваемый и изображаемый наукоучением.

---

[44] Ibid. S. 65.
[45] Ibid. S. 66.
[46] Ibid. S. 62; Wissenschaftslehre. S. 186.
[47] Ueber den Begriff. S. 60.
[48] Ibid. S. 53, 54, 55, 56.
[49] Ibid. S. 52.

Само же наукоучение образует другой ряд, ряд мысли, ряд идеальный, в котором реальный ряд актов познается, очищается, прагматически «бытописуется», закрепляется в форме суждений и основоположений и устанавливается в систематической форме. В этом ряду лежат уже не акты, а помысленные и выраженные в словах утверждения; чтобы попасть в этот ряд, реальные акты должны быть подняты в сознание, и для этого необходим особый акт интеллигенции, не принадлежащий уже к «тем» актам — акт осознания.[50] Но этот акт — как и следовало ожидать в такой обычной схеме познания — меняет радикальным образом то содержание, которое он в себе преломляет: вместо *реального действия* в нем имеется лишь *сознание*, *«представление»* о реальном действии, вместо *акта духа — тезис наукоучения*. Правда, дедукция наукоучения может точно и верно выразить и систематизировать эти акты; она может и должна вывести из своего верховного основоположения такие тезисы, которые «изобразят» «систему человеческого духа»; она установит для каждого акта лишь то, что он необходимо предпосылает *как акт*. Словом, наукоучение явится не только верным зеркалом реального ряда, но зеркалом, *усовершенствованно* изображающим этот другой ряд. И все же схема, противопоставляющая реальный объект идеальному, познающему началу, оказывается налицо; *Ich реального ряда, субъективное в человеческом духе — противостоит Ich идеального ряда, идее о субъективном в наукоучении*. Мы могли бы даже сказать нечто больше: оба «Я» не совпадают и по внутреннему содержанию, ибо «Я» реальное есть, как говорит Фихте, нечто большее, чем «Я» идеальное, — абсолютно-первый акт человеческого ду-

[50] Ibid. S. 52.

ха не совпадает по содержанию с абсолютно-первым актом философствующего сознания.

Далее, как указано выше, идеальное не только отличается от реального и противополагается ему, но вслед за этим победоносно вытесняется последним, и это обнаружится с полнейшей наглядностью, как только мы обратимся от замысла к выполнению.

Почти на всем протяжении Наукоучения встречаются моменты, когда бывает крайне затруднительно решить вопрос, о чем, в сущности, идет речь: о реальных актах или о логических утверждениях; о субъективном начале человеческого духа или об идее субъективного, развернутой в основоположение; о «Я» реальном, абсолютном акте человеческого духа, или «Я» идеальном, формулирующем этот акт в сознании. Мы знаем, что согласно первоначальному замыслу (видоизмененному, правда, уже и в первом трактате) речь должна бы идти только о вторых членах этих противопоставлений; но это не может помочь нам выйти из затруднения, Мы видим, что все наукоучение не посвящено, в сущности говоря, дедукции категорий, как следовало бы ожидать, и не содержит системы основоположений, как можно было бы надеяться, а работает над «дедукцией» необходимых *актов человеческого духа* и ведет борьбу за их систематическое изображение. Правда, в первой части Наукоучения, озаглавленной «Grundsätze der gesammten Wissenschaftslehre»,[51] действительно формулируются три основоположения, образующие первую антиномию и первое примирение, представляющие ту первую ступень диалектической разорванности, из которой развивается дальнейшая одиссея наукоучения, с ее вечными порывами к воссоединению с утраченной родиной и

[51] Wissenschaftslehre. S. 1—45.

вечными неудачами, отпадениями и бедствиями нового разрыва. Но и в этих трех основоположениях сущность дела лежит совсем не в логически-идеальной стороне дела, а в реальной, не в логических противоречиях, а в реальной борьбе; словом, не в утверждениях наукоучения, а в скрывающихся за ними *актах*. Проследить эту подмену в деталях через все Наукоучение мог бы только обстоятельный комментарий; укажем лишь на некоторые наиболее характерные пункты.

Уже в первой части Наукоучения центр тяжести лежит не столько в дедукции основоположений, сколько в обнаружении верховного и абсолютно первого *акта*. Обнаружение начинается с суждения «A ist A», которое всякий согласится допустить.[52] Но затем от этого «факта эмпирического сознания» совершается переход к тому, что лежит в основании его и от чего «совершенно нельзя отвлечься».[53] Подвигаясь вперед маленькими, чуть заметными шагами, Фихте понемногу заставляет читателя принять, что все, что допускается или «полагается» — полагается в «Я», самим «Я»,[54] что то, что полагается в «Я», — полагается действительно, то — *есть*;[55] что в основании полагания лежит нечто такое в Ich, что само себе тождественно;[56] что это самотождество «Я» есть основание всякой достоверности, сама достоверность; что, следовательно, это достоверное самотождество, как таковое, самодостоверно *есть, безусловно есть*,[57] что оно лежит в основании *всего* действования человеческого духа и образует чис-

[52] Ibid. S. 3.
[53] Ibid. S. 3.
[54] Ibid. S. 4.
[55] Ibid. S. 5.
[56] Ibid. S. 5, 6.
[57] Ibid. S. 6.

тый характер его деятельности,[58] и что, наконец, это самотождество в «Я» есть не что иное, как само на себе основанное *самополагание* субъекта, т. е. его абсолютное бытие, состоящее в его творческом самополагании.[59] Этот действительный акт (Thathandlung) и лежит в основании всей деятельности человеческого духа.

Все эти рассуждения имеют своей задачей, по выражению самого Фихте,[60] «незаметно» обнаружить в сознании сорассуждающего читателя необходимость признать абсолютно-реальное и абсолютно-активное начало «субъекта», как лежащее в основании прототипа всех суждений — формулы закона тождества («А есть А»). По существу же дело сводиться к тому, чтобы с чувством неизбежности и вынужденности опуститься от суждения как *факта эмпирического сознания* в сферу *актов человеческого духа*. И на этом пути особенно интересен тот момент, в который совершается переход от «полагания» к «бытию», ибо вместе с этим переходом все наукоучение как бы переводится на другие рельсы, превращается в реальное «бытописание». Это переход совершается три раза. Один раз от полагания чего-то в «Я» — к *действительности* этого полагания, к *действительному* полаганию, к *бытию* в «Я»,[61] другой раз — от *достоверности самотождества* к *его* достоверному *бытию*; и в третий раз от *самополагания* субъекта к его *абсолютному бытию*. Мы можем отвлечься от подробного анализа этих переходов. Для нас важнее всего то, что сфера *идей* и *основоположений* незаметно заменяется сферой актов и реальностей; и в этой замене немалую

[58] Ibid. S. 7, 8.
[59] Ibid. S. 8—11.
[60] Ibid. S. 5.
[61] Ibid. S. 4—5.

помощь оказывает философу многообразное значение понятия «полагания». Термин «Setzen» означает, с одной стороны, *мысленное допущение, утверждение* чего-нибудь, *суждение* о чем-нибудь (отсюда «Satz» — утверждение, положение); с другой стороны, мысленное полагание чего-то как реального, создание некоторой реальности, реальное «утверждение» реального момента. Рассуждение Фихте и заменяет постепенно первое — вторым, причем как первое, так и второе сохраняют психологический (в том или ином значении) оттенок; постепенно «вводится в сознание, что всякое *«мысленное»* полагание *«имеет в своем основании»* реальное полагание и что *всякое* полагание, как таковое, *имеет в своем основании» абсолютное*, реальное самополагание субъекта.

Раз спустившись в эту заветную область абсолютных процессов в человеческом духе, Фихте выходит затем на логическую поверхность наукоучения лишь для того, чтобы *формулировать* добытое — в виде основоположения. То, что он добыл — есть Thathandlung, абсолютный *действительный акт*, основоположение есть лишь *формула* этого акта. И это положение дела в высшей степени характерно, ибо в нем интерес совершенно передвинут с идеального ряда на реальный. «Я» определяется теперь как абсолютный субъект, сущность которого состоит в полагании им самим себя как сущего,[62] «Я» есть Я реального ряда. Именно *в этом значении субъект является интимнейшим центром наукоучения*. Это уже не идея, развернутая в суждение и подвергающаяся логическому анализу и синтезу; это — реальное начало, с реальными свойствами и реальными функциями; оно участвует в реальных связях, синтезах,

[62] Ibid. S. 9.

соотношениях и т. д. И не касаясь еще характера этой реальности, мы можем сказать, что трансцендентальная сторона наукоучения осложнилась тем реальным рядом, который вскрылся за ним, и что все наукоучение получило от этого новый и притом чрезвычайно сложный характер.

При такой точки зрения окажется вполне понятным, что те основные антиномии и те распады, примирением и воссоединением которых занято все Наукоучение, представляют из себя не логические противоречия, а реальные противопоставления. Уже первые два основоположения: «Das Ich setzt ursprünglich, schlechthin sein eignes Sein»,*[63] и «dem Ich wird schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich»,**[64] — *нисколько* не противоречат друг другу *логически*. Как непримиримость их, так и попытки их примирения — лежат в реальном ряду; и в дальнейших рассуждениях «Я» противостоит «Не-Я», не как логическое — логическому, основоположение — основоположению, но как реальное — реальному.[65] Интересно отметить, что Фихте, с одной стороны, характеризует искомый синтез, как примирение двух противоположных *понятий* — «Я» и «Не-Я», — через обретение некоторого, общего им обоим *признака*; с другой стороны, он примиряет все время начала, ре-

[63] Ibid. S. 11.

[64] Ibid. S. 19.

[65] Это можно уяснить себе, например, из такого суждения Фихте: «Insofern das Nicht-Ich gesetzt ist, ist das Ich nicht gesetzt»*** (WL S. 22). Если бы Ich и Nicht-Ich имели чисто логическое значение, то можно было бы вторую обновленную часть суждения выразить *только* так: — «ist *nicht das Ich* gesetzt»**** и тогда все суждение в целом имело бы характер тождесловия. Логически — понятие Nicht-Ich *не есть* понятие Ich, и больше ничего; и «допущение» первого понятия совсем не исключает возможности «допустить» наряду с ним второе; напротив.

ально противоположенные друг другу и характеризующиеся тем, что они ограничимы, делимы, имеют количество, что они — «theilbar», «quantitätsfähig»*[66] эти начала имеют различные степени деятельности[67] и реальности, так, что чем больше деятельности в одном, тем меньше ее в другом, и наоборот; соотношение их подобно борьбе между светом и тьмой;[68] это как бы два противоположные направления в деятельности, предполагающие друг друга,[69] и синтез их есть всегда переходный компромисс борющихся сторон, взаимное ограничение двух реальностей.

Из всего этого ясно, что Ich наукоучения есть, с одной стороны, логическое образование, т. е. понятие и суждение, с другой стороны — реальное начало, и что все Наукоучение должно быть понято и охарактеризовано как несущее в себе эти два ряда. Соотношение этих двух сторон в Субъекте и этих двух рядов одного и того же хода мысли, далеко не всегда можно выяснить с полной отчетливостью. Иногда может даже прямо казаться, что «содержание» *понятия о субъекте* и «содержание» *абсолютного субъекта* — подставляются взаимно и одно фигурирует вместо другого. Во всяком случае логико-трансцендентальная сторона Наукоучения отходит во втором трактате вполне на задний план и место его занимает реальный ряд — царство абсолютного субъекта. К учению о последнем мы и должны теперь обратиться.

---

[66] Wissenschaftslehre. S. 24, 25, 26, 28.
[67] Ibid. S. 79.
[68] Ibid. S. 76, 77, 163, 166.
[69] Ibid. S. 345.

3

Отказ от «абсолютного объекта», выполненный, хотя и не осуществленный до конца героическим усилием Канта, не мог запереть и не запер для последующих мыслителей всех выходов в сферу абсолютного. Напротив, он только раскрыл для них новую сферу метафизического утверждения — сферу «абсолютного субъекта», и переход к этой новой области был предуказан в самой «Критике», установившей учение о первенстве и об активности познающего субъекта и наметившей идею о созерцающем мышлении. Согласно этим живым указаниям, воспринятым Фихте Старшим, субъект в наукоучении оказывается первее объекта; субъект объявляется средоточием активности; и, наконец, идеальная деятельность субъекта утверждается как ео ipso реальная. В этих свойствах своих и в других, тесно с ними связанных, субъект абсолютен, и учение об абсолютном «Я» слагается у Фихте следующим образом.

Как уже сказано, Абсолютный субъект *«лежит в основании»* всякого действования человеческого духа[70] и определяется так «то, бытие (сущность) чего состоит только в том, что оно полагает себя само как сущее, — есть Я как Абсолютный субъект».[71] «Я» полагает само себя как сущее, и в этом состоит его первоначальный акт,[72] нашедший себе выражение в первом основоположении. Абсолютное «Я» *есть* безусловно, без всякого дальнейшего основания; оно есть «во всяком случае», и основание этого бытия лежит только в самом акте самополагания; это «Я» не обосновано ни посредственно,

[70] Ibid. S. 7.
[71] Ibid. S. 9.
[72] Ibid. S. 24.

ни непосредственно чем-нибудь иным, кроме самого себя.[73] Значение этого «Я» таково, что если его нет, то и ничего другого нет, и бытие его есть основное условие возможности чего бы то ни было; вот почему оно есть «во всяком случае». Но «быть» — значит для Фихте «быть созданным»; Абсолютное же «Я» не может быть ничем создано, кроме как самим собой. Поэтому его бытие равно его самополаганию. Самополагание это не имеет оснований: абсолютное есть безусловно и просто, по одному тому, что оно есть, и оно есть то, что оно есть; то и другое для себя самого,[74] и объяснять это дальше невозможно.[75] Оно не имеет предикатов, и его нельзя характеризовать как «нечто» (etwas),[76] ибо каждый возможный предикат означал бы, что оно ограничено, замкнуто в некоторую ограниченную сферу.[77] Поэтому про него нельзя сказать, что оно представляет, стремится и т. д.[78]

Можно было бы подумать, что после этого об Абсолютном «Я» нельзя и знать ничего, ибо знать можно только в предикатах. Однако эту неопределимость Абсолютного «Я» не следует понимать так безусловно. Оно имеет у Фихте еще целый ряд определений и свойств, частью отрицательных, частью положительных.

Так, прежде всего, в самополагании своем оно не имеет объекта, и первоначальный действенный акт его

---

[73] Все эти определения даны в термине «Schlechthin», примененном к абсолютному «Я» на стр. 11 второго трактата и разъясненном *на стр. 3, 138, 234 и 263 того же трактата.*

[74] Wissenschaftslehre. S. 11, 27, 228.

[75] Ibid. S. 2.

[76] Ibid. S. 27.

[77] Ibid. S. 71.

[78] Ibid. S. 71.

— безобъектен, ибо он направлен на него самого, он возвращается на само абсолютное «Я».[79] Оно как бы пребывает в абсолютном одиночестве и не имеет ничего наряду с собою. С ним ничего нельзя поставить наравне и ему ничего нельзя противопоставить,[80] ибо это значило бы ограничить его, а абсолютный субъект не может быть ограничен, не может быть определен;[81] он есть абсолютно неопределимое «Я» и не определяется ничем высшим,[82] он вполне безусловен, он есть абсолютная сущность.[83] Абсолютное «Я» есть лишь то, в качестве чего оно само себя полагает;[84] ему свойственно лишь то, что оно само себе приписывает;[85] ибо для него нет ничего другого, внешнего, чуждого ему. Поскольку оно обладает такими свойствами — оно абсолютно, оно есть «Ich an sich»,*[86] и его безусловность и неопределимость сказывается в том, что все суждения, субъектом которых оно является, не могут, как и оно само, определяться никаким высшим суждением, но обосновываются и определяются исключительно через себя;[87] значение их безосновно, и они служат основанием для всех других суждений.[88]

Далее Абсолютное «Я» обладает вообще абсолютной активностью, абсолютной самодеятельностью,[89] и эта деятельность, активность его неограничена и неограни-

[79] Ibid. S. 62, 235, ср. также S. 242.
[80] Ibid. S. 27, 31, 40, 41.
[81] Ibid. S. 40.
[82] Ibid. S. 41.
[83] Ibid. S. 254.
[84] Ibid. S. 175.
[85] Ibid. S. 196.
[86] Ibid. S. 27, 41 u. a.
[87] Ibid. S. 41.
[88] Ibid. S. 31.
[89] Ibid. S. 71.

чима;[90] в этой своей функции оно абсолютно неопределенно и неопределимо.[91] И так как деятельность его возвращается на него, то она оказывается «бесконечной», так же, как и само Абсолютное «Я».[92] «Бесконечность» эта есть бесконечность вращения в замкнутом кругу, а не бесконечность линии, вытянутой вдаль, или прогресса, не имеющего конца. Бесконечная деятельность Абсолютного «Я» соответствует бесконечному продукту, и наоборот, ибо продукт и деятельность — суть здесь едино и различаются только на словах.[93] Чистая деятельность есть та, которая не имеет объекта, и постольку она бесконечна, как бесконечно и чистое «Я».[94] Эта деятельность Абсолютного «Я», выражающаяся в его самополагании, не может стать объектом представления, не может войти в сознание, ибо сам по себе этот основной и первоначальный акт — не есть факт сознания.[95] И никакая абстракция, никакая рефлексия, предпринятая наукоучением не может помочь в этом; наукоучение может лишь показать необходимость *мыслить* этот первоначальный действенный акт, не больше.[96]

Такова природа абсолютного субъекта, Абсолютного «Я». Но и этим он еще не исчерпывается. В силу роковой определенности, сущность которой так же безосновна, по учению Фихте, как и сущность первого акта, в Абсолютном «Я» обнаруживается необходимость «положить» нечто другое, и это «другое», как отличие от

---

[90] Ibid. S. 124.
[91] Ibid. S. 136.
[92] Ibid. S. 234.
[93] Ibid. S. 234.
[94] Ibid. S. 235.
[95] Ibid. S. 2.
[96] Ibid.

полагающего абсолютного субъекта, оказывается его прямым отрицанием, его антиподом, «Не-Я». И здесь-то как раз обнаруживается впервые судьба абсолютного субъекта, его деятельности и соответственно наукоучения. Этот пункт есть, с одной стороны, пункт величайшего раскола в субъекте, из которого развертывается весь процесс целительного воссоединения; с другой стороны, это есть пункт, преломляющий ход наукоучения, разбивающий его на теоретическую и практическую части и радикально изменяющий весь состав его понятий. Можно было бы сказать, предвосхищая дальнейшее, что между первым, действенным актом «самополагания» и вторым актом «инополагания» такое же расстояние, как между Богом до сотворения конечного мира и Богом после его создания.

В сущности своей акт *инополагания* или противополагания не может быть выведен и обоснован.[97] Он безосновен как и первый акт и единственно, что можно доказать по отношению к нему — это что результатом его должно быть «Не-Я».[98] Однако он необходим потому, что без этого акта Абсолютное «Я» не может «положить себя как субъекта».[99] И, если бы Абсолютное «Я» ограничивалось самополаганием, если бы этим исчерпывалась его сущность, то вся проблема наукоучения не возникла бы как проблема.[100]

Отсюда уже ясно, что вся проблема наукоучения возникает из того, что наряду с Абсолютным «Я» — появляется другое «Я», *не абсолютное*, и задача всего построения лежит в том, чтобы конструировать такое отношение между «Я» Абсолютным и «Я» относитель-

[97] Ibid. S. 21.
[98] Ibid.
[99] Ср.: ibid. S. 180.
[100] Ibid. S. 231.

ным, которое могло бы представить оба «Я» как известное *единство*. В самом деле, вспомним, что *Абсолютному* «Я» не может быть ничего ни равнопоставлено, ни противопоставлено; между тем, «Не-Я» возникает как противопоставленное «Я». Ясно, что оно противопоставлено *не тому же самому* «Я», которым оно впервые и первоначально «положено». И вот от Абсолютного «Я» оказывается необходимым отличить — не абсолютное, относительное «Я»; наряду с первым, Великим субъектом, возникает другой, Малый субъект, которому «Не-Я» и может быть противопоставлено.[101]

Возникновение этого нового «Малого» субъекта обнаруживает ряд новых свойств у Абсолютного «Я» и слагается по существу так.

Оказывается, что акт самополагания не есть единственный акт абсолютного субъекта, что он совершает *несколько* первоначальных актов,[102] связанных друг с другом связью роковой обусловленности. Оно не может совершить первый акт самопологания; не совершив в самом процессе его — акта инополагания, его обусловливающего,[103] и не может остаться при той разорванности в своем внутреннем естестве, которая вызвана этими актами. Возникает ряд новых актов. Эти новые акты, как и первый акт, не доходят до сознания как *акты*,[104] но наличность их несомненна. Через их наличность Абсолютное «Я» получает отношение к чему-то такому, что *не* совпадает с его внутренней абсолютной сущностью, не совпадает даже в том случае, если это «иное» есть лишь его собственная, ему принадлежащая провинция. Новые, до известной степени отпа-

[101] Ibid. S. 50.
[102] Ibid. S. 23, 24.
[103] Ibid. S. 180.
[104] Ibid. S. 48.

дающие от абсолютного субъекта, провинции именуются у Фихте «Не-Я» и «Я».

Для того, чтобы могло возникнуть «Не-Я», необходимое в акте самополагания, Абсолютное «Я» совершает над собой известные операции, позволяющие ему развернуть в своих недрах не предполагавшиеся доселе потенции. То «Малое Я», которому только и может быть противопоставлено «Не-Я», должно неизбежно вступить с последним в противоречие, противоборство, раздел и *поделить* вместе с ним всю сферу реальности. Но к сущности Абсолютного «Я» относится то, что оно неделимо,[105] поэтому Абсолютное «Я» не может вместить в себе *непосредственно* борьбу и враждование двух противоположных сторон: оно должно *создать в себе возможность делимости* и для этого «опуститься» в низшую сферу,* определив, себя как «абсолютную совокупность реальности».[106] Эта абсолютная совокупность реального именуется у Фихте *тоже* «Я» и полагается абсолютным субъектом в нем самом как объемлющая собою *всю* реальность, так что вне ее никакой реальности нет и быть не может.[107] Это новое «Я» занимает, таким образом, среднее, промежуточное положение между Абсолютным «Я» и Малым, относительным «Я». К первому оно относится как его новое видоизменение, как состояние или определение, в которое то опускает себя (herabsetzt),[108] сообщая себе, неделимому, чуждому количества — черты делимости и количественности. К Малому «Я» оно относится как содержащее к содержимому, как субстанция к акциденции. Поэтому это новое «Я» (мы будем называть его

[105] Ibid. S. 27.
[106] Ibid. S. 40.
[107] Ibid. S. 54.
[108] Ibid. S. 40.

«Всереальным» «Я») определяется как субстанция,[109] содержащая в себе абсолютную тотальность реального,[110] как абсолютный квантум реальности,[111] в пределах которого идет борьба между его акциденциями — «Я Малым» и «Не-Я»,[112] оно положено Абсолютным «Я» в себе как абсолютная реальность,[113] оно есть первореальность, положительная, безусловно-положенная реальность;[114] оно есть количество, содержащее в себе все количества,[115] оно подобно кругу, начерченному в неограниченном, бесконечном пространстве (последнее равно Абсолютному «Я») и содержащему в себе другой, меньший круг (равный относительному «Я»);[116] это «Я» охватывает весь, безусловно и сполна определенный круг всех реальностей и есть постольку, как таковое — субстанция;[117] первоначально есть только одна субстанция — «Я», и в этой субстанции положены все возможные акциденции, все возможные реальности.[118] Только через посредство этого Всереального «Я», абсолютный субъект создает для себя возможность противоположить «себе» «Не-Я» и притом так, что в пределах Всереального «Я» выделяется новая сфера, ограниченная, определенная, — «Я» Малое или относительное, которому и противополагается затем «Не-Я».

---

[109] Ibid. S. 40.
[110] Ibid. S. 66.
[111] Ibid. S. 54.
[112] Ibid. S. 40.
[113] Ibid. S. 40, 50, 60.
[114] Ibid. S. 64.
[115] Ibid. S. 66.
[116] Ibid. S. 70.
[117] Ibid. S. 73.
[118] Ibid. S. 73, 74.

Это Малое или относительное «Я» есть акциденция Всереального субъекта.[119] Оно равнопоставлено и противопоставлено враждебному «Не-Я» и связано с ним в понятии взаимной ограниченности, оно, следовательно, поддается ограничению и определению в противоположность Абсолютному «Я».[120] Это есть реальность, способная иметь определенное количество и ограничиваться противоположным ему — «Не-Я».[121] Оно получает свое определение через функциональную связь с последним; «Я» «определяется» — это значит — оно лишается части своей реальности; и если «Я» лишено хотя бы одной части из всей абсолютной тотальности реального — оно лишено этой тотальности совсем, оно есть Малое «Я»; и та часть реальности, которой оно лишилось — положена тем самым в «Не-Я»: сколько «отрицания» в Малом «Я», столько «реальности» в «Не-Я», и наоборот.[122] Каждому изменению в одном соответствует изменение в другом; между ними происходит реальное взаимоопределение и каждое из них причастно «негации» и «реальности».[123] Малое «Я» есть тот меньший, определенный круг, который содержится в кругу абсолютной тотальности, в недрах Всереального «Я»; пространство же, незаполненное им, в недрах последнего есть оттесняющее его и противоположное ему «Не-Я».[124] Отсюда ясно, что Малое «Я» стоит в известной необходимой связи с «Я» Всереальным, с «Я» Абсолютным и с «Не-Я»; в то же время оно имеет известные устойчивые черты, отличающие его от них.

---

[119] Ibid. S. 40.
[120] Ibid. S. 40, 27.
[121] Ibid. S. 50.
[122] Ibid. S. 55, 56.
[123] Ibid.
[124] Ibid. S. 70.

Малое «Я» и Всереальное «Я» немыслимы и невозможны друг без друга так, как акциденция невозможна без субстанции, а субстанция невозможна без акциденции. «Я», положенное в круг всех реальностей — представляет из себя субстанцию; «Я» положенное в одну определенную из этих реальностей, есть акциденция; «Я»-акциденция входит в «Я»-субстанцию, но не совпадает с ней; ибо от субстанции должно быть нечто отнято для того, чтобы получилась акциденция, в ней заключенная.[125] Субстанция есть *«реальность вообще»*, *«вся реальность»*, акциденция есть *реальность в частности*, определенная реальность; поэтому они невозможны друг без друга.[126] Если Малое «Я» — взаимодействует и взаимоопределяется с «Не-Я», то Всереальное «Я» есть то лоно, та сфера, та основа[127] — в пределах которой только и возможно это взаимодействие врагов, борющихся из-за реальности.

Далее, Малое «Я» и Абсолютное «Я» также невозможны друг без друга. Малое «Я» необходимо Абсолютному «Я» потому, что без него последнее не может положить «Не-Я», а потому не может и совершить акт самополагания. Рок, увлекающий Абсолютное «Я» к созданию своего антипода, влечет его также к созданию малого субъекта. И «Не-Я», и Малое «Я» суть продукты, произведения Абсолютного субъекта,[128] но они — его рок, его необходимость, его ἀνάγκη*. С другой стороны, Малое «Я» не может существовать без Абсолютного, ибо последнее есть не только источник бытия, но также источник его деятельности. Ибо — Абсолютное «Я» есть источник *всяческой* деятельности.

---

[125] Ibid. S. 73, 74, ср. S. 148.
[126] Ibid. S. 73.
[127] Ibid. S. 87.
[128] Ср.: ibid. S. 41, 49, 50, 225, 226, 242, 292 u. a.

Наконец, Малое «Я» невозможно без «Не-Я»; ибо основная черта, отличающая его от Абсолютного «Я» и Всереального «Я», есть его определимость, его ограниченность, иными словами — его противопоставленность чему-то чуждому — «Не-Я». Малое «Я» потому и есть относительное, малое, ограниченное, что оно «*имеет объект*». Абсолютное «Я» не имеет объекта, и деятельность его возвращается в ее чистом виде к своему источнику. Всереальное «Я» как бы уже чревато объектом: с одной стороны, ему уже может быть нечто противопоставлено, именно — абсолютная тотальность отрицания,[129] с другой стороны, оно хранит в себе возможность и реальность малого «Я» и противопоставленного ему «Не-Я». Наконец, относительное, Малое «Я» — совсем невозможно без объекта: *сущность* его в том, что объект ограничивает его, определяет его; сущность его в том, что оно есть *субъект, немыслимый* и *невозможный* без объекта.[130]

Таков характер этого Малого «Я», этой низшей сферы, до которой опускается абсолютный субъект, сферы «определенного количества»,[131] определенной части[132] бытия, обусловленного в своем естестве.[133]

В сущности говоря, «теоретическая» часть Наукоучения не в состоянии дать что-нибудь большее, выходящее за пределы изображения этого застывшего противопоставления, этого трагического распада в Абсолютном «Я», его самонизвержения в сферу ограниченности. Сколько бы ни развивать тезисов, антитезисов и синтезисов, выражающих этот распад, сущность Абсо-

[129] Ibid. S. 55.
[130] Ibid. S. 135, 155, 156, 167 u. a.
[131] Ibid. S. 162.
[132] Ibid. S. 146.
[133] Ibid. S. 157.

лютного «Я» оказывается разложившейся, а проблемы Наукоучения — неразрешенными. Противоречия накопились, а единства нет и следа. С одной стороны, через все Наукоучение проходит требование конструировать «Я» как единство, с другой стороны, оно распадается на три подчиненные сферы, из которых *высшая* и *низшая* признаются взаимно противоположными.[134] С одной стороны, вся реальность положена в «Я», в качестве его исключительного достояния; с другой — рядом с «Я» стоит враждебное ему «Не-Я», притязающее и даже отвоевывающее себе часть реальности; конечно, такое положение дел терпимо, если «Я» расколото на «сферы»; но как же быть, если оно едино? Наконец, дедукция категорий ждет, как проблема, своего разрешения, а между тем даже верховный акт философствующего разума — самопознание, еще не увидел света.

В этом-то пункте и происходит основной перелом или, если угодно, поворот в Наукоучении Фихте: «теоретическая» конструкция распада получает «практическое» истолкование, и примирение ищется в новых терминах. Фихте, по-видимому, не сознавал ясно всего значения этого поворота; он был чрезмерно заинтересован в том, чтобы представить весь ход наукоучения как круговое *вращение* в одной и той же плоскости и круговое *возвращение* к тому же самому пункту; а потому всюду, где он говорит о сущности этого поворота, — мысль его становится неясна и формулы неопределенны.[135] При этом отдельные определения и истолкования, относящиеся, по существу, к *практической* части, можно встретить *уже в теоретической части*, и это с особенной наглядностью свидетельствует о том, что все

[134] Ср., например: ibid. S. 27.
[135] Ср., например: ibid. S. 185, 186, 187, 188, 222, 223, 273 u. a.

значение установленного им самим разделения наукоучения было ему не вполне ясно. Иными словами: внешнее деление Наукоучения по страницам — не совпадает с тем более глубоко лежащим порогом, который разделяет его на два уклона, к освещению которого мы теперь и обратимся.

4

В диалектическом рассказе о том, как «Я» вынуждено совершить ряд актов и как из этого получается распад и непримиримость, Фихте подходить к вопросу «теоретически» в том смысле, что описывает первоначальные акты и их продукты как бы в *статическом* состоянии, вскрывает соотношение актов и их результаты как бы в вертикальном разрезе и этим *ставит* и *развивает* самую *проблему* человеческого духа и наукоучения. Описание проходит через ряд актов и их формул, *нисходя* от Абсолютного к относительному, открывая последнее в недрах первого, как его необходимый продукт. Этот путь есть как бы путь *унижения* Абсолютного, путь его умаления, путь от единства к множеству, от самодовления — к нужде и неудовлетворенности, от первоначальной интегрированности — к последующему разложению. Здесь Абсолютное терпит горе и страдает; оно трагически распадается под давлением имманентного ему рока, и в конце рассказа распад этот предстает как *данный*; как вневременно́е, но все же завершенное в своем процессе грехопадение, как готовый и формулирующий *проблему* воссоединения результат абсолютного процесса в «Я».

Переход к практической части есть, соответственно этому, переход к *динамике воссоединения*. С виду этот переход ничего не меняет в наукоучении и только в

описаниях, мучительно втиснутых в форму своеобразной диалектической дедукции, обнаруживается с большей ясностью, что речь идет именно о *процессах*, о динамике взаимодействий, касаний, толчков, ограничений, воздействий, выхождений за пределы, о созерцании, пробуждении, бессознательном и сознательном творчестве, рефлектировании, колеблющемся полете (Schweben) и т. д. Но если первая половина наукоучения *ставит* проблему, развертывая ее как антиномию абсолютного *состояния* субъекта, возникшего в результате его абсолютных актов, то вторая половина указывает *пути к разрешению* антиномии и переходит от вертикального разреза, который обнаружил как бы пласты в субъекте, свидетельствовавшие о «прошедших» периодах его абсолютной «истории», — к горизонтальному разрезу, растягивающему ход и примирение в бесконечный процесс. Вторая половина наукоучения *не* разрешает основной проблемы — восстановления единства «Я», а лишь рассказывает о том, как разрешается она в действиях и борьбе Малого «Я» с враждебным ему «Не-Я», как *разрешится* она на этом пути, и что следует мыслить «в конце» бесконечного процесса. Она переходит, следовательно, к определению высшей цели, к установлению должного, регулятивных идей и норм, и превращается, в конце концов, в учение об *идеале*. Эта половина имеет *другое* начало и *другой* конец и героем той драматической борьбы, о которой она повествует, является уже другая реальная сущность. Если первая часть повествует главным образом об *Абсолютном* «Я» и *нисходит* от него к относительному «Я», помещенному в его недрах, то вторая часть описывает главным образом деятельность *относительного*, *Малого* «Я» и *восходит* от него к абсолютному Субъекту, как примиренности и воссоединенности. Здесь страдает, борется и

действует относительный субъект, ибо в него, в эту малую ячейку субъективности, перенесся силою вещей центр тяжести; на нем неизбежно сосредоточились все надежды, в нем кроются все возможности грядущего, перед ним лежит долгий путь борьбы и восхождения.* И именно потому, что героем этой части является на первом плане относительный субъект, все повествование принимает характер особенной динамичности; идеи движения, развития, изменения, деятельности неизбежно получали в первой части несвойственный им характер отрывочности, задержанности, статичности, ибо абсолютность их ставила их во вневременный[136] и внепространственный ряд; трудно было представить себе «развитие» или «действование *вне времени*», и процессы в Абсолютном «Я» застывали в единичные, хотя и абсолютные акты. Во второй части изложение не отрывается, конечно, совсем от абсолютных процессов; однако оно подходит к ним больше с относительной стороны; Малое «Я» и «Не-Я» приближаются по своему значению к временно́й или даже пространственно-временно́й среде, а учение о бесконечном процессе преодоления субъектом объекта — развертывает все разрешение проблемы во временный ряд. Описывая этот ряд, практическая часть наукоучения изображает путь возвышения относительного субъекта, путь его роста, путь от множества в «Я» к единству, от нужды и неудовлетворенности — к завершенности и самодовлению, от раскрывшейся разорванности к последующему примирению. И в описании этого пути все три понятия субъекта — абсолютного, всереального и относительного — получают новое освещение, занимают новое по-

[136] Ср., например: Wissenschaftslehre. S. 62.

ложение и предстают в новом значении; вместе с тем получает новое значение и характер их «единства».

Остановимся прежде всего на Малом «Я», ибо ему принадлежит основная роль во второй части Наукоучения.

Отличительной и характерной чертой его является то, что ему свойственна ограниченная, уменьшенная реальность и ограниченная, пресеченная деятельность. *Реальность*, «как таковая», в своей общей и основной сущности, отождествляется у Фихте вообще с *деятельностью*. Понятие реальности равно понятию деятельности,[137] поэтому, сколько реальности в известной сущности, столько в ней и деятельности, и наоборот — сколько деятельности, столько реальности. Реальность и деятельность не суть величины, стоящие в функциональной зависимости, но суть *тождественные* понятия. Поэтому, если субъект определяется как вседеятельный, то он есть тем самым и всереальный,[138] и если субъект определяется как *ограниченный в реальности*, то это значит, что он не всецело активен, но причастен также *пассивности*: он терпит воздействие от чего-то, что с ним не совпадает, от чего-то «внешнего», чуждого ему. Поскольку «Я» — относительно, постольку *не все* им создано, ибо постольку оно не всеобъемлюще, имеет нечто внешнее, терпит от него воздействие; следовательно, оно не вседеятельно, т. е. *не* вся деятельность в нем; и не всереально, ибо не вся реальность в нем. Как раз та часть деятельности и реальности, которая не в нем, которой оно лишено, — положена в «Не-Я». Относительный субъект *всегда ограничен*, но *как субъект*

[137] Wissenschaftslehre. S. 62, 68.
[138] Ibid.

всегда деятелен. Ибо *деятельность вообще есть сущность субъекта.*

В этом заложены те положительные и отрицательные определения, которые отличают Малое «Я». Оно есть субъект, и потому оно неизменно деятельно; но деятельность его не «абсолютная», а «объективная». Абсолютная первоначальная чистая деятельность субъекта *свободна от объекта*; объективная же деятельность покоится на воздействии «Не-Я» и, следовательно, выражается в пассивности или «страдании» субъекта.[139] С этой-то пассивностью или, точнее, *недостаточной активностью* Малое «Я» соединяет неутомимость в деятельности, и в этом лежит залог его прогрессивного движения ко все большей деятельности, ко все большей реальности.

Поскольку Малое «Я» имеет объект, противостоящий ему и ограниченный в своей реальности, постольку оно есть интеллигенция[140] или познающее, *теоретическое* «Я». Субъект как интеллигенция не совпадает тем самым с абсолютным «Я»,[141] интеллигенция есть тем самым ограниченное «Я»,[142] есть «Я» *представляющее*, есть способность к представлению, подчиненная необходимым законом.[143] *Представление* вообще есть нечто, вызываемое объектом, «Не-Я».[144] Граница между «Я» и «Не-Я» — вот то место, где во взаимодействии обеих соприкасающихся сторон зарождается *ощущение, созерцание* и *сознание* — словом, интеллигенция.[145]

---

[139] Ibid. S. 208.
[140] Ibid. S. 242.
[141] Ibid. S. 223.
[142] Ibid. S. 222.
[143] Ibid. S. 223.
[144] Ibid. S. 227.
[145] Ibid. S. 359.

Ощущение невозможно без «чуждого», без объекта, ибо ощущение есть не что иное, как нахождение субъектом чего-то чужеродного и отнесение его к себе, присвоение его;[146] то, что «ощущается», и есть уничтоженная часть деятельности субъекта.[147] *Созерцание* возникает из гармонического соотношения субъекта и объекта.[148] Наконец, самое *сознание* «конечных существ» (endlicher Naturen)[149] необъяснимо, если не принять «независимую» от них, вполне противоположную им силу, от которой они и зависят в своем эмпирическом существовании; эта сила есть «Не-Я».[150] От этого «Не-Я» интеллигенция стоит в зависимости и только через него она становится интеллигенцией.[151] *Способ* представления создается самим «Я»; но то обстоятельство, что «Я» вообще представляет себе что-нибудь, — определено наличностью «Не-Я».[152] Малое «Я» в своей теоретической функции (интеллигенция) и «Не-Я» стоят в *причинном* взаимодействии, и «функциональная» связь между ними есть именно соотношение взаимной причинности.[153] «Не-Я» дает «Я» Малому толчок, прерывает его устремление; интеллигенция получает этот толчок, обращается на себя, воспринимает нечто, но, гонимая своей активностью, снова прорывает свою ограниченность и устремляется вперед. Вот почему «положить» «Не-Я» значит то же самое, что ограничить «Я». Вот почему интеллигенция есть конечное, обу-

---

[146] Ibid. S. 351.
[147] Ibid. S. 349.
[148] Ibid. S. 354.
[149] Ср.: ibid. S. 233, 269.
[150] Ibid. S. 267, 269, 261, 446.
[151] Ibid. S. 224, 242.
[152] Ibid. S. 224.
[153] Ibid. S. 226.

словленное «Я».[154] Вот почему бесконечное стремление субъекта есть условие конечного объекта в нем.[155] Интеллигенция есть представляющее «Я», *теоретическое* «Я»,[156] но это теоретическое «Я» обусловлено практической, деятельной способностью его.[157] Без «Не-Я», без столкновения с ним, без деятельной борьбы с ним — нет сознания, нет самосознания, нет теоретического «Я», интеллигенции.[158] Без этого внешнего условия интеллигенция ничего не чувствует, «не живет» и не есть «Я».[159] Интеллигенция поддается восприятию, ибо она ограничена.[160] В своих двух основных тенденциях — к причинному воздействию на вещи и к рефлектированию на самое себя[161] и соответственно в этих деятельностях — интеллигенция не свободна, но действует все время под давлением принуждения, чувствует себя ограниченной: ибо свободная деятельность есть абсолютная деятельность, не свойственная относительному «Я».[162]

Наряду с этими отрицательными определениями, относящимися к теоретическому субъекту, Малое «Я» имеет и те положительные свойства, которые открывают ему возможность прогресса. Мы уже коснулись их отчасти. Если отрицательные свойства его связаны с тем, что оно вообще немыслимо без объекта, то положительные вытекают из его сущности как *субъекта*. Ибо сущность субъекта в том, что он деятелен. Все, что

---

[154] Ibid. S. 249, 253.
[155] Ibid. S. 249.
[156] Ibid. S. 264, 287—288.
[157] Ibid. S. 264.
[158] Ibid. S. 263, 264.
[159] Ibid. S. 326.
[160] Ibid. S. 386.
[161] Ibid. S. 389.
[162] Ibid. S. 392.

есть в «Я» — все причастно деятельности и стремлению.[163] И стремление это бесконечно и неутомимо; оно всегда выходит за всякий поставленный предел.[164] В этой активности *Малое* «Я» как бы одарено известными чертами *Всереального* «Я» и *Абсолютного* «Я». В нем есть собственная внутренняя сила,[165] подвигающая его в бесконечность. В нем как субъект есть лишь то, что оно само в себе положило;[166] оно рефлектирует с абсолютной активностью;[167] и хотя оно при всем том *не* совпадает с Абсолютным «Я»,[168] но оно имеет его своим вечным прообразом, своим идеалом, своей целью. Ему, этому относительному «Я», присуще стремление достигнуть этой далекой, но желанной ступени. Обращаясь к себе самому в рефлексии, оно видит, что не охватывает собою всей реальности,[169] и наполняется тоской и влечением (Sehnen). Идею о том, что субъект есть в корне своем нечто всереальное, оно полагает в основание своей рефлексии и вступает в бесконечность,[170] чтобы заполнить ее собою, заключить в себе.[171] И постольку оно оказывается уже не теоретической только интеллигенцией, но *практическим* «Я».

Если теоретическое «Я» в своей деятельности всегда имеет перед собой определенный объект, терпит его воздействие и вырабатывает в себе тем самым представление и самосознание, то *практическое* «Я» есть деятельность, направленная на достижение Бесконеч-

[163] Ibid. S. 333.
[164] Ibid. S. 251.
[165] Ibid. S. 248.
[166] Ibid. S. 223.
[167] Ibid. S. 283, 293.
[168] Ibid. S. 223, 224, 225.
[169] Ibid. S. 263.
[170] Ibid.
[171] Ibid. S. 377.

ности. Однако практическое «Я» не абсолютно, ибо в своей тенденции к рефлексии на себя оно выходит из себя,[172] оно не совпадает и с теоретическим «Я», ибо в рефлексии своей оно не имеет противостоящего ему ограниченного объекта; рефлексия его не есть собственно даже рефлексия — но полагание идеала, почерпнутого из себя.[173]

Соотношение между теоретическим «Я», интеллигенцией — и практическим «Я», направленным на «идеальное», следует понимать как соотношение *познавательной* и *целеполагающей* способности и деятельности Малого «Я». И теоретическое «Я», и практическое «Я» — деятельны. Но деятельность Малого «Я» *в познании* есть деятельность пресечения, ограниченная толчком, исходящим от «Не-Я»; деятельность же его в практической функции есть деятельность, *начинающаяся* с рефлексии на собственную ограниченность и *по существу выходящая за пределы* всякого толчка и уходящая в «бесконечность», чтобы заполнить ее собою. Практическое «Я» есть, таким образом, как бы искра Абсолютного в Малом субъекте, начало богоподобия в нем; сущность его — в вечной несытости и божественном алкании, в *воле к бесконечному*,* т. е. к безобъективному состоянию, в неустанном потоке к абсолютному и его восстановлению.

Идеалом, на который направлена эта деятельность, является идея о субъекте, вмещающем в себе всю реальность и обладающему абсолютной, свободной деятельностью, не имеющей объекта и направленной *исключительно на само действующее «Я»*. Это значит, что в практической части Абсолютное и Всереальное «Я»

[172] Ibid. S. 263.
[173] Ibid. S. 264.

получают значение конечной цели, регулятивной идеи, предносящейся духовному оку малого «Я» и почерпнутой последним из себя самого. Остановимся же на сущности этого замечательного обновления.

Всереальное «Я» было раньше той более низкой сферой, в количественном характере которой Малое «Я» и «Не-Я» находили себе основу и поле для сражения. Оно вмещало их так, как большой круг вмещает: 1) малый круг, 2) оставшееся после него пустое пространство. Теперь оно получает значение той *идеальной* полноты бытия, к которой стремится конечный, относительный субъект, и соответственно той «меры», того критерия, которыми оценивается состояние малого субъекта.[174] В представлении о всевозрастающем меньшем круге, стремящемся к слиянию с большим кругом, в котором он заключен, могут быть, если угодно, примирены оба эти значения. Больший круг, вмещая меньший, предначертывает в то же время идеал доступной последнему предельной величины и полноты. Но примирение это, конечно, только образно. Ибо сущность дела в том, что «Не-Я» и малое «Я» получают у Фихте такое истолкование, которое не укладывается в геометрические образы. Достаточно сказать, что «объект» есть не только основание толчка,[175] или «независимая сила»,[176] «независимая реальность»,[177] борющаяся с малым субъектом во времени,[178] причинно воздействующая и определяющая его,[179] Фихте прямо определяет «Не-Я» как *мир*, уни-

[174] Ibid. S. 66.
[175] Ibid. S. 194, u. a.
[176] Ibid. S. 269.
[177] Ibid. S. 270.
[178] Ibid. S. 79.
[179] Ibid. S. 226, 227.

версум, подвергающийся воздействию субъекта;[180] как универсум, оторвавшийся от Субъекта, положенный Субъектом вне себя и воздействующий на него,[181] «как совокупное, бесконечное» «Не-Я».[182] И если мы, не входя пока в более подробный анализ, допустим, что малый субъект, противостоящий объекту, универсуму, — есть человек, то неудовлетворительность геометрического примирения обнаружится с полной силой. Всереальное «Я», положенное в себе *Абсолютным* «Я», и Всереальное «Я», положенное в себе *Малым* «Я» (в практической «рефлексии»), явно не совпадают, и перед Фихте воздвигается новая проблема — их объединения.[183] Можно было бы изобразить это положение дел, если бы прибегнуть к временной схеме, так, что образ всереального «Я», уловленный малым субъектом в своих недрах и вызвавший в нем тоску и влечение, есть как бы *воспоминание* об *утраченном* совершенстве и *исчезнувшей* полноте бытия. В этой формуле, близкой Платону, «всереальное состояние» «Я» есть как бы грядущее вновь к осуществлению утраченное идеальное состояние. Но как систематически, так и исторически, двойственность, обнаружившаяся в понимании всереального «Я» — не примиряется в единство одними подобными формулами.

Аналогичное перемещение переживает и Абсолютное «Я». Почти во всех своих основных свойствах оно

---

[180] Ibid. S. 218.

[181] Ibid. S. 349.

[182] Ibid. S. 445—447.

[183] Этим раздвоением объясняется, между прочим, такое указание Фихте (WL S. 68), согласно которому в абсолютной тотальности реального нет частей: взятое в регулярном целевом значении, Всереальное Я является идеалом и в качестве *идеала* — не имеет частей, неделимо.

получает теперь идеальное истолкование; оно получает значение высшей цели, к достижению которой вечно стремится относительное «Я» в своей практической способности. Однако *наряду* с этим и независимо от этого оно сохраняет свое прежнее статическое значение первоначальной реальности, и это обстоятельство иногда до чрезвычайности затрудняет понимание рассуждений, Фихте не может отказаться ни от одного из этих значений: если он откажется от *идеального*, нормативного значения Абсолютного «Я», то практическая сторона Малого «Я» — все его стремление, его работа, его порывы — останется бесцельной и беспредметной, и полное, действительное, хотя бы «возможное лишь в бесконечности», слияние малого субъекта с абсолютным окажется неподдающимся конструкции даже в идеале; если же он откажется от реального, первоначального значения Абсолютного «Я», то окажется невозможным конструировать фактическое познание как спонтанный акт субъекта, и «объяснить» пассивный момент в представлении без обращения для этого к чему-то чуждому, внешнему. Поэтому он достигает внутреннего воссоединения распадшегося субъекта в нескольких руслах параллельно, и эти различные пути и синтезы стоят у него друг возле друга, рядом и отнюдь не сливаются в один. Это движение имеет в идее Абсолютного субъекта свою путеводную звезду, свою регулятивную идею. «Субъективное» *должно* в лице Малого «Я» одержать победу над объектом, над «Не-Я», тормозящим его деятельность и ограничивающим его реальность; Фихте говорит здесь именно о долженствовании, о постулате, о требовании и притом требовании, обращенном не к ходу собственных рассуждений, а к

состоянию Малого «Я».[184] В «Я» *должно* быть положено все; «Я» должно быть безусловно независимым и от него должно зависеть все.[185] Субъект должен быть положен во всех своих определениях и свойствах *исключительно самим собой*, вне какой-либо зависимости от какого-либо «Не-Я».[186] Этим как раз и формулируется идея Абсолютного «Я». Именно оно, Абсолютное «Я», требует ради своего осуществления «согласования» объекта с субъектом.[187] Это требование, чтобы вся деятельность была подобна деятельности абсолютного «Я», коренится в абсолютном бытии субъекта.[188] Абсолютная деятельность, характеризующая Абсолютное «Я», есть деятельность свободная;[189] она не знает ограничений, объекта, ибо Абсолютное «Я» есть всецело и абсолютно свой собственный продукт.[190] Свобода есть непосредственная активность «Я»,[191] направленная на себя, и в этой активности идеальная деятельность (представляющая,[192] созерцающая[193]) есть тем самым реальная,[194] ибо активность эта есть чистое самополагание абсолютного субъекта. В ней объект тождествен с субъектом, и создание объекта есть создание субъектом самого себя; это — *интеллектуальная* интуиция, созерцание, создающее свой объект. Всех этих свойств *нет* у малого «Я»; но оно *должно* их получить, оно *должно*

---

[184] Wissenschaftslehre. S. 240.
[185] Ibid. S. 240.
[186] Ibid. S. 224.
[187] Ibid. S. 240.
[188] Ibid. S. 241.
[189] Ibid. S. 392.
[190] Ibid. S. 387.
[191] Ibid. S. 393.
[192] Ibid. S. 287, 288, 336.
[193] Ibid. S. 309, 333.
[194] Ibid. S. 393, vrgl 287.

стать абсолютным. Интеллектуальная интуиция есть норма, регулятивная идея, цель малого «Я». И когда оно достигнет этой цели, тогда оно станет абсолютно деятельным, и в нем не будет пассивности и страдания,[195] оно станет как абсолютное, — чистой деятельностью, приобретет абсолютную причинность; оно уже не будет выходить из себя;[196] станет тем, что неограничено и потому ничего более не хочет, ни в чем не нуждается,[197] достигнет *абсолютного самодовления*.

С этой точки зрения Абсолютное «Я» есть регулятивная идея, есть член идеального мира, т. е. мира, каким бы он был, если бы все бытие полагалось безусловно одним «Я»,[198] эта идея стоит в идеальном ряду, в ряду того, что должно быть.[199] Она есть идея о безусловно положенном, бесконечном (т. е. с деятельностью, возвращающейся на него самого[200]) Абсолютном «Я»;[201] и, так как это идея — регулятивная, то предмет ее, или, как Фихте выражается, самая идея, — «недостижима» для нашего сознания, не может «находиться» в нем непосредственно, но лишь посредственно — в философской рефлексии.[202] Как идея о подлежащей заполнению бесконечности, она коренится в глубине нашего существа,[203] но сама по себе она «невозможна» и допускает только бесконечное приближение.[204] Двигаясь в этом ряду построения, Фихте еще в первой части

---

[195] Ibid. S. 226.
[196] Ibid. S. 263.
[197] Ibid. S. 280.
[198] Ibid. S. 252.
[199] Ibid. S. 264.
[200] Ibid. S. 234.
[201] Ibid. S. 263.
[202] Ibid.
[203] Ibid. S. 253.
[204] Ibid. S. 35.

Наукоучения объявляет «абсолютную причинность» субъекта (состоящую в том, что само «Я» полагает «Не-Я») — «бесконечной идеей», не разрешающей затруднения, но лишь отодвигающей его в бесконечность.[205] Бесконечность — вот та область, та сфера, в которой субъект воссоединяется с объектом и малое «Я» с абсолютным «Я».* И если бы формулировать эту конструкцию точно, то следовало бы сказать: субъект будет несовершенен до бесконечности, но *должен* становиться все деятельнее и реальнее. И, может быть, отчасти эта тягостная идея бесконечности, которая интуитивно, непосредственно переживается обыкновенно как безжалостное «никогда», заставляла Фихте удерживать другой исход параллельно первому.

Наряду с этим Абсолютное «Я» сохраняет свою основную функцию — всесозидающей первореальности, и воссоединяется с Малым «Я» — статически и реально. Главным делом его является создание «Не-Я». Объект создается именно *абсолютной* деятельностью,[206] не свойственной малому субъекту. «Не-Я» есть продукт Абсолютного «Я», есть нечто произведенное им (bewirktes) как причиной.[207] Абсолютное «Я» есть причина объекта или, точнее, тех свойств его, которые остаются по отвлечении от объекта всех возможных форм представления; это значит, что все «особенные» определения создаются в объекте интеллигентным, познающим «Я»; само же бытие, самая наличность объекта — созда-

---

[205] Grundlage der ges. WL S. 93. Это, между прочим, свидетельствует о том, как условно деление Наукоучения на две части по страницам и главам; обе точки зрения — «теоретическая» и «практическая» — стоят параллельно во всей книге и не делятся внешне, но различаются внутренне, систематически.

[206] Wissenschaftslehre. S. 292.

[207] Ibid. S. 226—227.

ется Абсолютным субъектом.[208] Отсюда ясно, что Абсолютный субъект создает тот ингредиент познания, который именно прежде объяснялся воздействием вещи в себе; функция вещи в себе, дававшая познающему субъекту *материю познавания вообще*, переходит к абсолютному субъекту; и если без «Не-Я» нет представления, а без *абсолютной причинности* невозможно «Не-Я», то *придание абсолютному субъекту функции первоначальной и абсолютной причинности есть единственное средство* для того, чтоб *избежать «вещи в себе»* и ее «воздействия» или, как выражается Фихте, — «воздействия извне».[209] Основной замысел Фихте — построить *познание мира* и *познаваемый мир* без обращения к разложившейся и погибшей вещи в себе — неосуществим, если не придать абсолютному субъекту этой функции. Если иррациональный остаток, остающийся в «предмете», «объекте» по отвлечении всего, что привнесено интеллигенцией, *не создается субъектом*, то он или необъясним, и тогда проблема познания не решена, или же он получается от воздействия вещи в себе, и тогда проблема познания решается дуалистически, догматически, неверно. Нужно найти *причину* его; она может лежать *или* в субъекте, *или* в вещи в себе. В вещи в себе она не лежит; следовательно, она лежит в субъекте. Но в относительном субъекте эта причина лежать не может, ибо *он* создает (как доказано в Критике чистого разума) лишь форму познания, впитывая в нее без конца неопределенную чувственную «материю вообще»; следовательно, она должна лежать *именно в Абсолютном субъекте*. О Всереальном субъекте Фихте в этих умозаключениях и не вспоминает, ибо всереальность рас-

[208] Ibid. S. 228.
[209] Ibid. S. 227.

сматривается им нередко как низшая ступень абсолютного «Я», как обращенный вниз лик его.

Эта абсолютная причинность Абсолютного «Я» есть, таким образом, единственный путь, ведущий к «правильному» объяснению представления, к «верному» разрешению проблемы Наукоучения. Абсолютное «Я» причинно определяет бытие «Не-Я», дает материю объекта Малому «Я»; Малое «Я» причинно определяет объект, создавая в присущих ему формах атрибуты и свойства объекта; таким образом — познание «объяснено». Абсолютный субъект есть источник реальности и деятельности, присущей как объекту, «Не-Я»,[210] так и Малому субъекту, именно — интеллигенции.[211] Таким образом, не остается ничего, что не «выводилось» бы из субъекта; субъект действительно конструируется так, что ему свойственна только деятельность,[212] ибо всякая пассивность, всякое ограничение имеет, как оказывается, в основании своем — активность, безграничность, абсолютность и свободу.[213] Ограничение субъекта есть самоограничение,[214] воздействие, идущее со стороны «Не-Я» — есть воздействие *самого субъекта на себя*, но только посредственное, происходящее на окольном пути.[215] То чувство ограниченности, пассивности, которое имеет субъект, оказывается иллюзией, обманчивым ощущением.[216] На самом деле в субъекте все, что есть, положено им самим, он определяет себя сам с абсо-

---

[210] Ibid. S. 102, 236.

[211] Ibid. S. 236.

[212] Ibid. S. 396.

[213] Ср., например: Wissenschaftslehre. S. 396.

[214] Ibid. S. 395.

[215] Ibid. S. 431, 227.

[216] По этому вопросу см. ниже ссылки на Wissenschaftslehre. S. 48, 197, 202, 242, 248, 281, 377, 380, 381, 382, 383, 384, 391, 392, 393, 396, 397, 425, 441.

лютной свободой,[217] и то обстоятельство, что интеллигенция не сознает этого, объясняется тем, что субъект «забывает» свои абсолютные акты, а когда сознает их, то доходит до них в рефлексии и сознает их уже не в форме актов, а в форме тезисов Наукоучения.

В таком понимании нельзя не отметить некоторых важных моментов. Во-первых, абсолютный субъект сохраняет в нем значение *абсолютной, всесозидающей первореальности*; ибо нельзя же в самом деле приписать абсолютную и притом *бессознательно* осуществляемую причинность — *высшей цели, неосуществимой, невозможной, бесконечной идее.* Все Наукоучение базируется на учении о первоначальной, абсолютной реальности и деятельности субъекта; вне такого понимания субъекта нельзя ничего ни вывести, ни объяснить, ни обосновать: ни объекта, ни относительного субъекта, ни сознания, ни представления. И, если мы учтем то обстоятельство, что Фихте нигде не оговаривает и не выясняет открыто ни вскрытого нами *систематического раздвоения* в субъекте, ни тождества этих двух значений его — как *первореальности и как регулятивной идеи* — то наличность основной непримиренности в Наукоучении окажется не подлежащей сомнению.

Но далее в последних изложенных нами рассуждениях бросается в глаза то обстоятельство, что субъект трактуется *уже* как единство, якобы конструированное в результате всех исследований. Фихте рассуждает так, как будто можно было бы говорить о Малом «Я» и об Абсолютном «Я» как о едином идейном образовании — «субъекте». Так, например, когда он, установив абсолютную причинность, указывает затем на то, что таким образом «Я» определяет и действует только само на

[217] Ibid. S. 439.

себя и не получает никакого воздействия извне,[218] что оно при такой конструкции зависит только от себя,[219] что оно определяет *себя* через создание «Не-Я»,[220] что оно *только не чувствует*, что в воздействии вещи на него оно определяет себя *само*,[221] и т. д. — то во всех этих утверждениях и разъяснениях субъект выступает как некоторое единство. Абсолютное «Я» и Малое «Я» рассматриваются как *единое «Я»* без всяких дальнейших сомнений и различений. Однако, немедленно возникает вопрос, к какому же «субъекту» применимы эти характеристики. Ведь распадение «Я» на Абсолютное «Я» и Малое «Я», во-первых, и распадение Абсолютного «Я» на первоначальную реальность и неосуществимый идеал, во-вторых, — не есть продукт внешних, искусственных, чуждых наукоучению различений, привнесенных позднейшей критикой. Это даже не «различения», а *реальные* распады, и отвлечься от них — значит отвлечься от всего содержания наукоучения. Что же это за субъект, который, *определяясь через «Не-Я», имеет в то же время несознаваемую им абсолютную причинность?* Это не абсолютный субъект в смысле первоначальной реальности — ибо он хотя и имеет абсолютную причинность, но не имеет объекта и потому не может определяться через «Не-Я»; но это и *не* абсолютный субъект в смысле регулятивной идеи, ибо он *вообще* не реален и не реализуем, и поэтому не удовлетворяет обоим условиям. Наконец, это и не Малое «Я», ибо оно, хотя и определяется через «Не-Я», но *не имеет* абсолютной причинности и не может получить ее во веки веков. О Всереальном «Я» не стоит и упоминать в

[218] Ibid. S. 227, 431.
[219] Ibid. S. 225, 395, 421, ср. S. 53.
[220] Ibid. S. 180.
[221] Ibid. S. 297.

данном случае. Но если так, то отсюда ясен неумолимый вывод: ни к одному из субъектов, о которых говорится в наукоучении, неприменима указанная характеристика. Но в таком случае Фихте *не удалось* построить в наукоучении *познающего и в то же время абсолютно самодеятельного в познании субъекта.* Абсолютное «Я» — абсолютно самодеятельно, но оно не есть познающее «Я», ибо оно не представляет, не сознает, не имеет «Не-Я» и т. д. Малое «Я» есть познающее «Я», но оно *не* абсолютно-самодеятельно, ибо объект создан не им, а абсолютным субъектом. Вся задача наукоучения, весь замысел его, вся мечта философа — сводились к тому, чтобы *конструировать Малое «Я» как Абсолютное «Я»*, т. е. *познающему субъекту* придать *абсолютную творческость, интеллектуальную интуицию.* Эта конструкция оказалась отодвинутой в своей реализации в бесконечность и, следовательно, *нереализуемой идеей.* А если так, то Малое «Я», познающее «Я», оказывается субъектом, *не* имеющим в действительности абсолютной причинности, борющимся за нее, но *не* достигающим ее и, следовательно, *познание не выводится в Наукоучении как абсолютно спонтанный акт познающего субъекта.* Объект *создается* субъектом, *но не тем субъектом, который познает.* Если выразить это в простых непосредственных словах религиозного сознания, то можно сказать: мир *познается* человеком, но *творится* Богом; человек никогда не станет Богом и никогда не получит творческой способности — это неосуществимая мечта, и ограниченность есть удел человеческого существа.* Неустанное, алчущее устремление человека к этому недосягаемому идеалу Божественности, и сознание того, что идею этой Божественности человек почерпнул из своей души — вот все, что человеку доступно. «Практическое Я» — направленное в своей «бесконечной» активности

на сознание Божества и приближение к Божеству — вот высшее проявление человека. Но разве этим разрешается основная единая задача наукоучения?

Однако, с другой стороны, ясно, что если бы Фихте каждый раз при подведении итогов не рассматривал Абсолютное «Я» и Малое «Я» просто и прямо как единое образование, то ему нельзя было бы считать, что наукоучение действительно разрешило проблему познания. Если бы, в конце концов, нельзя было сказать, что «все познание есть самоопределение субъекта», что мир есть не «мир в себе», а, «мир из субъекта» (а в этих тезисах «субъект» выступает уже как единство); если бы вместо этого можно было только сказать, что все познание *должно* быть самоопределением субъекта, но может стать им лишь в бесконечности, что мир *должен* стать «миром из субъекта», но *может* стать им лишь *в недосягаемости*, — то проблема теории познания была бы *не* разрешена в Наукоучении, но отодвинута в неизмеримую даль. Теория познания, наукоучение, не может примириться с таким исходом. Зато *мировоззрение* не только *может* примириться с этим бесконечным процессом познавательного и — шире — культурного воссоединения, но даже *нуждается* в его допущении, ибо только признание такого процесса определяет и освещает человеку его место во вселенной, его далекие идеалы и близкие практические задачи.*

Так обнаруживается в Наукоучении разлад между теорией познания и мировоззрением. Ибо теория познания не может объяснить *имеющегося налицо, данного* представления ссылкой на то, что когда-то в бесконечности субъект *станет* абсолютным субъектом и, абсолютно произведя объект, сольется с ним воедино; это неудовлетворительно, во-первых, потому, что интеллигенция *уже* имеет представление, а абсолютная при-

чинность есть дело бесконечного процесса; во-вторых, потому, что идея, «невозможная» в осуществлении, не способна нести функции первоначальной творческой реальности; в-третьих, потому, что «по осуществлении» в бесконечности абсолютного субъекта исчезнет объект, ибо он «впитается» субъектом без остатка. Одним словом, пока есть объект — нет абсолютного субъекта, а когда осуществится абсолютный субъект — не будет объекта. Поэтому теория познания, отыскивающая причинный источник «объективного бытия вообще», не может остановиться на регулятивной идее субъекта, а должна признать основную, бессознательно действующую первореальность абсолютного «Я». Разрешение проблемы теории познания требует такого воссоединения распадшегося субъекта, которое не может удовлетворительно разрешить проблему мировоззрения; а проблема мировоззрения удовлетворяется таким воссоединением, которое не способно создать желанный исход для теории познания. *Состоявшееся, обретенное* единство Абсолютного «Я» и Малого «Я» — вот единственный исход для теории познания; но его никак не удается построить в *рационалистических* терминах Наукоучения. *Заданное, бесконечно осуществляемое* единство Абсолютного «Я» и Малого «Я», в представлении о котором лежит идеально-регулятивное значение абсолютного субъекта, — вот исход, необходимый для мировоззрения; но развитое формулирование его не умещается в пределах *гносеологического* построения, требуя выхода в этику, философию общественности, философию искусства, истории и культуры. И в результате обе проблемы, *поставленные* как *единая* проблема, не получают и не могут получить общего *единого разрешения*, но вступают на *различные пути*. Теория познания и философское мировоззрение подобны в Наукоучении двум

орлам, прикованным друг к другу: обессиливая друг друга, они не могут взлететь свободно, как некое мощное единство, и тщетно пытаются разорвать сковывающую их цепь.

Все построение, данное Фихте в Наукоучении 1794 г., предстает в виде судорожной попытки влить в единую идейную, конструктивную и терминологическую форму — постановку и разрешение проблемы логической и проблемы общего философского мировоззрения. И мы видели, к каким затруднениям эта попытка привела. Субъект утратил свое единство и притом без надежды на *единообразное* восстановление его. Получилась теория, которая учит о реальном сочетании — и все же не сочетает; и практика, которая проповедует идеальное воссоединение и *поэтому* не воссоединяет. И когда Фихте настаивает на абсолютном тождестве различных «Я»,[222] указывая на то, что Наукоучение рискует иначе превратиться в догматический дуализм,[223] и восклицает, наконец, что это совпадение найдено,[224] что в действительности «Я» — едино и тождественно и что вне его ничего нет,[225] — то невольно встает вопрос: что это? Констатирование реального порядка в реальном мире?; или мечта о несбыточном прекрасном?; вскрытие наличных, действительных устоев сущего?; или заповедь бесконечного преодоления субъектом объекта? И не стоит ли философ перед опасностью удовлетвориться почти словесным синтезом, прибегнуть к такому объяснению Абсолютного «Я» и Малого «Я», которое окажется внешним, неорганическим, равнодушным и в сущности своей непонятным?

---

[222] Ibid. S. 172, 225, 232, 246.
[223] Ibid. S. 233, 254.
[224] Ibid. S. 255, 263.
[225] Ibid. S. 346.

Однако сведением к единству этих двух проблем не объясняется до конца то впечатление насильственности, которое производит в целом Наукоучение. В основании всего построения, там, глубоко, в невыясненном до конца и неразвитом творческом замысле, вскрывается попытка дать строго-рационалистическое и дедуктивно-диалектическое разрешение обеих проблем на основе известной *религиозной* концепции. Как теория познания, так и мировоззрение, слитые в единую проблему наукоучения, развертываются, в сущности говоря, в *религиозное построение*, и мы не раз уже приходили к тому, что основные антиномии наукоучения гораздо легче и естественнее выражаются в религиозных терминах, чем в рационалистических. Все учение об абсолютном субъекте, абсолютной причинности, свободном самоопределении, интеллектуальной интуиции, которым проникнуто Наукоучение, должно быть и только и может быть понято как *внесение религиозных представлений в учение о познании.* Но согласно основному замыслу философа — учение о познании должно было получить строго научный характер, и в результате все Наукоучение предстает в виде замечательного опыта: *облечь религиозно-философское искание в научную, точнее говоря, научно-метафизическую форму. Религиозная концепция развивается в терминах диалектической теории познания, и обратно — диалектическая теория познания развертывается в элементах и представлениях религиозного созерцания.* И вот откуда проистекает впечатление насильственности, производимое Наукоучением. Религиозное воззрение урезывается в своей глубине и сжимается в тисках рационалистических дедукций; теоретико-познавательное построение получает в своих понятиях непреодолимую для него сложность и самая гносеологическая проблема отодвигается, как мы

указывали выше, на задний план. Наукоучение Фихте было задумано, по-видимому, как трансцендентальная теория познания, а выполнено как развитое в «дедуктивной» форме религиозно-метафизическое воззрение на мир. И ясно, что все те затруднения, к которым оно было приведено в учении о субъекте и которые сводятся к вопросу о соотношении абсолютного «Я» и относительного «Я», проистекают именно из героической попытки вложить иррациональную глубину в схемы понятий и углубить рациональное до сферы религиозной данности.

Именно благодаря этой неразрывной связи исследователь, желающий выяснить религиозную концепцию, лежащую в основе наукоучения, должен неминуемо обратиться к внимательному дифференцирующему анализу основных понятий этого построения и главным образом — понятия Субъекта. Чтобы выделить эту концепцию в ее чистом виде, необходимо отслоить, так сказать, в понятии «Я» все те элементы, которые обусловлены иными рядами проблем, необходимо дать себе отчет в размерах и характере сложности центральной идеи наукоучения. Иными словами, необходимо поставить и решить следующий вопрос: что такое Абсолютное «Я», о котором говорит Наукоучение и *кто же есть, в сущности говоря, тот «субъект», примат которого перед объектом оно исповедует?* Чтобы ответить на этот вопрос, мы и перейдем теперь от анализа в имманентных Наукоучению терминах — к анализу в терминах современной философии.

5

Поставить этот вопрос — значит попытаться перевести в известном смысле наукоучение Фихте на язык современных философских терминов. За сто с лишком лет, прошедших со времени выхода в свет его трактата, в философских исканиях многое разложилось и просветилось настолько, что мы видим различие и множество там, где прежде видели тождество и единство. Понять отжившее значит не только перевоплотиться в него, но и перевоплотить его в себя; ибо понимание может возникнуть только в результате следующей операции: воспроизведения данной мысли сначала в *ее* терминах, а потом в терминах «исследующего».

В результате такого «перевода», предпринятого по отношению к понятию субъекта, мы различим в нем и в его признаниях ряд различных аспектов. Установление этих оттенков или аспектов привносится нами в систему Фихте как итог последующего философствования, и вопросы, ответами на которые является их формулирование — суть вопросы, извне придвинутые к его учению. Эти вопросы могут быть объединены, если угодно, в один: в сфере какой научной плоскости следует мыслить верховный принцип Фихте? При этом возникают, конечно, известные затруднения, ибо приходится искать в чужих высказываниях ответа на вопросы, которые, может быть, совсем не были осознаны высказывающим. Однако при напряженном внимании и достаточной осторожности можно получить нужные указания и разъяснения, не прибегая к насильственному толкованию отдельных мест. Аспекты, о которых будет идти речь, входят в содержание понятия «Я» иногда в качестве полноправных признаков-атрибутов, научно-методологическую сущность которых Фихте

сознавал, иногда же как причудливо сплетающиеся и приплетающиеся — может быть, даже в отдельных случаях как ассоциативные только — оттенки и обертоны. Есть понятия у Фихте, относительно которых трудно сказать определенно, какой аспект наиболее с ними связан и все ли аспекты сочетаются с ними. Понятие же Субъекта, как спектр, богато всеми цветами; соотношение этих оттенков в нем таково, что они сосуществуют параллельно и связывают это понятие — один с одной, впоследствии дифференцировавшейся отраслью человеческого познания или подотделом человеческой мысли, другой — с другим. Один из аспектов может быть в каждой отдельной формуле более ярко выражен, и тогда остальные остаются как бы в тени; в другом случае этот оттенок отступает наряду с другими в тень, чтобы уступить первое место тому аспекту, который оставался до сих пор в тени. Сообразно с этим, понятие получает то один оттенок, то другой, то третий; переливаются этими оттенками в своем внутреннем значении и суждения, в коих участвуют эти понятия. И вот мы можем сказать, что задача, которую поставил себе Фихте с самого начала, — связать ряд суждений трансцендентально-цепной связью обоснования — может быть и легче и труднее в выполнении. И она будет тем труднее, чем более чистоты в трансцендентальном замысле, тем, сравнительно, легче, чем сложнее связуемые понятия и представления.

В самом деле, если какое-нибудь представление имеет одну, единообразную, чистую природу, то нити, связывающие его с другим, столь же единообразным и чистым представлением и притом такой же природы, — должны быть сами одной и чистой природы. Может быть, таких нитей всего одна. Проблема ясна тогда в своей неумолимости. А должно быть связано с В од-

ной, единственно верной идейной нитью; надо ее найти. Это подчас может быть так же трудно, как кораблю попасть в луч маяка при бушующем море, Особенно, если свет самого маяка колеблется, если он неустойчив; ибо наука идет все вперед, понятия все утончаются и, может быть, сам философ находится со своими воззрениями в состоянии непрерывного роста. Многокрасочность основных понятий у Фихте в значительной степени облегчает ему эту задачу: маяк его освещает понятия не узенькой интенсивной полоской, а широкой экстенсивной полосой, иногда ритмично уклоняющейся в ту или другую сторону; недифференцированность внутренней природы понятий дает ему возможность находить много нитей и брать ту, которая в данный момент может быть нужнее и полезнее. Так, если нельзя между двумя суждениями построить трансцендентальную связь, он берет психологическую, превращая суждения в переживания; если и эта связь не может быть установлена, он выбирает метафизическую и т. д. Фихте соединяет и противопоставляет обыкновенно не понятия и суждения, а метафизические деятельности, психические способности, элементы человеческого духа, потусторонние величины, эмпирические реальности. Мы указывали уже, что эта подмена идеального реальным характеризует весь ход его рассуждений и что соответственно этому *трансцендентальный* аспект наукоучения отходит всецело на задний план. Но мы не коснулись еще вопроса о том, каков характер той реальности, которая выдвигается у него столь победоносно. Из сказанного во второй главе ясно, впрочем, что дело идет об актах человеческого духа.

И вот, если мы захотим перейти от трансцендентального аспекта наукоучения, который был подробно охарактеризован выше, к следующему, наиболее обще-

му и замечательному, то это будет аспект *антропологический*. Он выражается в том коэффициенте «человеческого», который можно и должно подразумевать при *каждом* из основных и второстепенных понятий у Фихте. Мало того, этот коэффициент может быть как бы вынесен за скобку из всей системы Фихте во всех ее эволюциях. Сначала — человеческое знание, потом — человеческая нравственность, человеческое право, человеческая религия, человеческий прогресс. Мы видели уже, что предметом Наукоучения является не «знание», а именно «человеческое познание», которое и должно быть исчерпано в его необходимых основах; что именно деятельность человеческого духа и ее верное отображение и систематическая реконструкция приковывают к себе интерес философа и представляют объект его исследований. «Наукоучение должно исчерпать всего человека; поэтому его можно понять только при помощи всей его способности в целом».[226] «Наукоучение должно охватить всю систему человеческого духа».[227] «Высшее основоположение», — говорит Фихте, — «есть первое основоположение всего человеческого знания».[228] Суждение есть... «действование человеческого духа».[229] О признании первоначального действительного акта и о непризнании скептицизма позаботилась уже «природа нашего духа»,[230] «природа человеческого духа».[231] Система Фихте должна обосновать «весь механизм человеческого духа».[232] Дедукция суждения: «Я»

[226] Ibid. S. 274 Anm.
[227] Ibid. S. 341.
[228] Ibid. S. 1.
[229] Ibid. S. 7, 12.
[230] Ibid. S. 2.
[231] Ibid. S. 42 Anm.
[232] Ibid. S. 166, 167.

полагает себя как определенное через «Не-Я» — доказывает, что это суждение верно, т. е. что «установленное (в нем) есть в то же время факт, первоначально обретающийся в нашем духе».[233] Или еще: «следовательно, нашей мысли подобного рода должно первоначально соответствовать нечто в нашем духе, находящееся (в нем) независимо от нашей рефлексии».[234] Далее: «предмет рефлексии, также как и... форму рефлексии» создает «спонтанность человеческого духа».[235] Иногда Фихте выражается несколько иначе, называя людей «конечными разумными существами», или говоря о «разумном духе», о «душе» (Gemüth), «человеческой душе», «нашем духе», «конечном духе», «конечном разуме» и т. д. Например: «Таким образом оказывается объятым и исчерпанным все существо конечных разумных натур».[236] Или: «через эту систему вносится единство и связь во всего человека».[237]

Но есть еще более замечательные и поучительные места и выражения такого рода. Так, например: «Все суждения, содержащиеся в сфере, подчиненной абсолютном полаганию "Я" отличаются тем», что в них «место предиката остается пустым; хотя бы действительно они и не всегда имели "Я" своим логическим субъектом, например, "Человек свободен"». Другими словами: в суждении «человек свободен»[238] — *человек* является лишь логическим субъектом, а по существу

---

[233] Ibid. S. 182.
[234] Ibid. S. 183.
[235] Ibid. S. 185.
[236] Ibid. S. 264, 265.
[237] Ibid. S. 288—289; см. еще: S. 186, 187, 189, 191, 191, 192, 193, 199, 202, 202, 221, 230, 259, 266, 267, 268, 269, 271, 272, 273, 273, 273, 274 Anm., 275, 281, 288, 339, 339, 339, 339, 340, 341, 345, 355, 378, 379, 393 Anm., 403, 410, 415, 423.
[238] Ibid. S. 37.

предикат «свободы» относится к «Я». Отсюда можно вывести, что в суждениях иногда допускается подстановка и замена между терминами «Я» и «человек». Эти понятия если и не тождественны, то частично покрывают друг друга. Несколькими строками ниже мы находим подтверждение тому. Фихте разъясняет: «Человек, поскольку к нему может быть применен предикат свободы, т. е. поскольку он абсолютен и есть непредставляемый и непредставимый субъект, — не имеет ничего общего с природными существами, а следовательно, и не противопоставлен им»; однако оба понятия должны быть соединены, и это возможно только «в идее "Я", сознание которого не было бы определено ничем внешним для него, но напротив, само определяло бы все вне себя одним своим сознанием».[239] Последними словами характеризуется абсолютное «Я», в смысле нормативной идеи, и это свидетельствует о том, что предикат «человеческого» как аспект, введен у Фихте и в нормативно-бесконечную концепцию субъекта, и притом через идею свободы.

Вообще, Фихте приписывает нередко человеку атрибуты и функции, принадлежащие «Я». Так обстоит, например, дело, когда он говорит, что «Наукоучение дедуцировало» все акты, которые должны были вытекать из сущности «Я»;[240] через несколько страниц он выражается так: «Описанные акты человеческого духа не обретаются в душе в оторванном друг от друга виде».[241] Таков, следовательно, смысл этих формул: акты, исчерпывающие сущность человеческого духа, образуют в то же время сущность «Я», субъекта. А вот и средние члены, вдвигающиеся в это сопоставление: «Для

[239] Ibid. S. 37—38.
[240] Ibid. S. 386.
[241] Ibid. S. 410.

«Я» — это значит для всякого разума».[242] Выражение «законы разума» употребляется как однозначащее с другим — «законы мышления человеческого духа».[243] Согласно этому можно было бы установить такое уравнение: «Я» равно «всякому разуму»; «разум» есть «мыслительная способность человеческого духа»; отсюда «Я» есть «всякая мыслительная способность человеческого духа». И все эти добытые нами данные можно было бы объединить так: антропологический аспект Наукоучения придает понятию субъекта, понятию «Я», значение некоторой способности *человеческого духа вообще*. Взятое в этом аспекте, «Я» есть *человеческое* «Я»; оно есть высшая разумная способность мышления, свойственная человеческому духу вообще. Мы знаем, однако, что, по Фихте, мышление как *сознательный* процесс далеко не исчерпывает собою сущности субъекта; *человеческому* «Я» присуща еще *бессознательная* деятельность, в недрах которой совершаются важнейшие процессы — абсолютные акты; согласно этому сознательная мысль является у Фихте сознательной *человеческой* мыслью, но ею сущность человеческого духа далеко не исчерпывается.

Отсюда ясно, что антропологический аспект наукоучения стоит в теснейшей связи с психологическим.[244]

---

[242] Ibid. S. 379.

[243] Ibid. S. 380.

[244] По вопросу о признании психологизма в Наукоучении мы видим в литературе разногласие. На крайних флангах стоят — с одной стороны, Фалькенберг, с другой — Медикус и Ласк.* Такой осторожный и внимательный историк философии, как Фалькенберг находит возможным охарактеризовать все наукоучение как «Beispiel einer konstruktiven Psychologie» или «Konstruktive Behandlung der Psychologie»** (*Falckenberg.* Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig. S. 336, 337). С другой стороны, Медикус и Ласк отрицают психологизм в наукоучении. Возражением Ласку (*Lask.* Fichtes Idealismus und die

Мы уже видели много раз, что Фихте говорит о человеческой душе: Geist, Gemüth, Seele.* Он имеет дело с ее необходимыми актами, перечисляемыми во всей их целокупности, априорно, в «трансцендентальной» дедукции. Человеческий дух противопоставляется при этом наукоучению как независимый объект, подлежащий отражению, переработке и систематизации; в этом противопоставлении наукоучение, имеющее по замыслу определенно выраженный характер дедуктивной науки, получает как бы индуктивный характер: Фихте выражается иногда так, что можно подумать, будто он действительно есть «прагматический историк» или «летописец» человеческого духа. Однако здесь можно говорить лишь о призраке индуктивности, скользящем в Науко-

---

Geschichte. Tübingen, 1902. S. 102, 103) будет с нашей стороны обоснование своей точки зрения, ибо Ласк ограничивается общими замечаниями и не входит в подробный анализ наукоучения, как такового, по существу. Медикус (*Medicus.* J. G. Fichte. 13 Vorlesungen. Berlin, 1905. S. 5, 6) совершенно неудовлетворительно обосновывает свое утверждение. Он указывает на то, что психология есть апостериорная наука, которая обращается к опыту и в которой нельзя доказать необходимости известной психической организации; Фихте, напротив, исследует априорно, к опыту не обращается, и доказывает известную *психическую организацию* как нечто необходимое. Однако никто и не утверждает, что наукоучение есть по методу или по результатам эмпирическая психология. Здесь следует говорить о «конструктивной» психологии, и отрицать психологизм наукоучения *вообще* Медикус мог бы лишь в том случае, если бы он показал, что у Фихте нет и конструктивной психологии; но он этого не показал: qui nimium probat — nihil probat.** Второй аргумент Медикуса — что Фихте сам подчеркивал нетождество наукоучения с психологией (аргумент этот использован и у Ласка) — заслуживает того же возражения, как и первый; он разделяет его участь и по другим основаниям (ср. определение аспекта в начале пятой главы). В высшей степени интересно, что еще Гегель отмечал в своих первых статьях психологизм у Фихте (*Hegel.* Werke. Bd 1. S. 14) и психологизм и антропологизм у Канта (Werke. Bd 1. S. 25, 29, 30, 32, 33, 34) .

учении; и появление этого призрака совпадает обыкновенно с тем положением аргументации, в котором Кант не считал возможным ограничиться трансцендентальным доказательством и обращался к психологической аргументации. В таких случаях Фихте выдвигает указание на то, что наукоучение не фантазирует, говоря о необходимых актах человеческого духа, но *выражает* действительно сущее, необходимое или — необходимомыслимое как действительно сущее.[245]

Эта подлинная сущность духа, выражаемая в Наукоучении, лежит *вне* сознания. Она недоступна сознанию, ибо лежит «по ту сторону его». «Даже посредством абстрагирующей рефлексии не может сделаться фактом сознания то, что само по себе не есть таковое», — говорит Фихте о верховном действенном акте.[246] Это относится и к другим первоначальным актам субъекта.[247] «Я» творит «Не-Я» бессознательно, «ohne alles Bewusstsein», и в этом акте не сознает себя.[248] «Мы» твердо убеждены, что вещи вне нас реальны и что реальность эта от нас не зависит; но это только потому, что мы *не сознаем в себе* способность производить их («wir werden uns des Vermögens ihrer Produktion nicht bewusst»[249]). Здесь происходит некоторый самообман: создание объекта есть *необходимый* акт; поэтому этот акт бессознателен, и в результате «мы» думаем, что получаем извне то, что мы создали сами, собственной силой по своим законам.[250] Пассивность субъекта есть иллюзия, объясняющаяся тем, что абсолютная активность его не

[245] Ueber den Begrff. S. 60, 61, 62.
[246] Wissenschaftslehre. S. 2.
[247] Ibid. S. 48.
[248] Ibid. S. 197, 382, 383.
[249] Ibid. S. 202.
[250] Ibid. S. 281.

дана ему в сознании.[251] «Я» не сознает свою деятельность, никогда не сознает ее непосредственно;[252] никогда не может сознать, что деятельность его в сущности свободна, абсолютно спонтанна: ибо для того, чтобы сознать, оно должно рефлектировать; а абсолютная спонтанность прекращается именно там, где начинается рефлексия.[253] Поэтому та первоначальная сущность субъекта, где живет свобода, где идеальное тождественно с реальным, где нет объекта, ибо он совпадает с субъектом, — бессознательна.[254] «Я» забывает себя, теряет себя в том первоначальном созерцании своем, которым оно творит объект;[255] и когда оно, очнувшись как бы из глубокого сна или обморока,[256] приходит в себя, — оно видит себя как бы в незнакомом месте; тогда мы прежде всего осознаем себя, ибо первое, что мы находим, — это мы сами; потом мы обращаемся к окружающим вещам и спрашиваем: где я?; как я попал сюда?; что было со мной перед этим?[257] Абсолютные акты забыты, и очнувшееся «Я» есть интеллигенция; вот почему Фихте говорит, что, в сущности говоря, *нет* первого момента сознания, а есть только второй.[258]

Отсюда уже вполне ясно, что самосознание отнюдь не совпадает у Фихте с актом самополагания. Самополагание есть акт абсолютного «Я»; самосознание есть акт относительного «Я». Самополагание есть акт бессознательный, первоначальный; самосознание есть акт

---

[251] Ср.: ibid. S. 297, 377, 380—381, 425.
[252] Ibid. S. 383—384, 391, 397, 248, 413.
[253] Ibid. S. 393.
[254] Ibid.
[255] Ibid. S. 384, 425.
[256] Ibid. S. 381.
[257] Ibid.
[258] Ibid. S. 447.

сознательный, вторичный. Самополагание совершается безобъектным «Я», оно есть дело интеллектуальной интуиции; самосознание только и возможно в пределах «Я», прикованного к объекту, и есть дело эмпирического сознания, рефлексии. Первый акт — необходим (ибо без него *ничто* невозможно) и в то же время свободен (ибо в нем осуществляется самоопределение); второй акт — необходим (ибо без него невозможна философия) и несвободен (ибо скован пределами объективного мира). Первый абсолютно активен, только активен; второй активен в пассивности и пассивен в активности. Наконец, самосознание, как вид сознания, есть продукт самополагания; ибо сознание само есть продукт первого первоначального акта субъекта.[259] Самополагание возможно и реально без самосознания; самосознание невозможно и нереально без самополагания; «Я» становится объектом только тогда, когда оно себя представляет; в первоначальной бессознательности оно есть только активный и свободний субъект.[260] *Сущность «Я» как абсолютного субъекта состоит только в том, что оно полагает себя как сущее.*[261] Итак, абсолютный субъект полагает себя, но не сознает себя; относительный сознает себя, но в самоутверждении своем ограничен.

И в то же время обе деятельности суть деятельности *психические.* Деятельность сознания не в состоянии уловить первоначальную деятельность как деятельность; оно устанавливает ее лишь как субстрат и отдельные моменты ее — как продукт[262] абсолютного «Я». Очнувшись от первоначального, бессознательно-дея-

[259] Ibid. S. 24.
[260] Ср.: ibid. S. 62.
[261] Ср.: ibid. S. 9.
[262] Ibid. S. 391.

тельного состояния и осознав себя, «Я» воспринимает свои произведения как чем-то другим положенные; но затем, разлагая свои произведения, созданные бессознательно и ошибочно принимаемые за независимые вещи и субстанции, «Я» приходит к выводу, что объяснить сознание и самосознание можно, только допустив и признав некоторые предпосылки. Содержание этих предпосылок описывает и формулирует те самые первоначальные акты, которые были совершены и затем «забыты» субъектом. Установив, что в духе есть система и открыв некоторую высшую основу всего, которую ни разложить, ни отвлечь нельзя, «Ich bin»,* «Я» выводит из нее еще ряд суждений и устанавливает: каждому суждению, которое, таким образом, необходимо дедуцировано, соответствует в духе необходимый акт. Каждому суждению наукоучения соответствует необходимый *акт* в первоначальной бессознательной сфере человеческого духа; связь суждений в теории познания выражает связь необходимых основных актов. Вывести суждение наукоучения — значит установить с достоверностью соответствующий ему потусторонний акт. Поэтому, когда Фихте говорит о человеческой душе, он может *освободить себя от согласования с эмпирической данностью, с опытом.* «Наукоучение, как наука, безусловно не обращается к опыту (fragt schlechterdings nicht nach der Erfahrung), и совершенно с ним не считается. Оно должно бы было быть истинным и в том случае, если бы не могло быть никакого опыта...»[263] Опыт не нужен в наукоучении ни для тех душевных *актов*, которые происходят бессознательно и не могут сознаваться (ибо делают впервые возможным всякое сознание), ни для тех душевных *фактов*, которые оно помещает во

[263] Ibid. S. 334.

внутреннем опыте, т. е. в эмпирическом сознании.[264] И те и другие добываются *дедуктивно*[265] и полагаются a priori. Если оказывается, что во внутреннем опыте нет *бессознательных актов*, то это отнюдь не является ущербом для наукоучения: оно «доказывает только необходимость мыслить, что нечто, соответствующее известной мысли, имеется налицо в человеческом духе».[266] Если же обнаруживается, что во внутреннем опыте нет того, что установлено наукоучением именно в качестве *факта внутреннего опыта*, тогда... тогда философ вернется и посмотрит, не сделал ли он ошибки в выводах.[267] Но такого расхождения не должно быть, не может быть — если только дедукция правильна. А если, спросим мы дальше, окажется, что дедукция как дедукция верна, а с опытом все же расходится и притом именно в том, в чем нельзя не признать компетенции опыта? Фихте не считается с этой возможностью и, по-видимому, не предвидит ее; но там, дальше, за его плечами, слышится могучий, царственный ответ: «Тем хуже для фактов».

Итак, когда Фихте говорит о человеческой душе, он *не опирается на данные опыта и не считается с ними ни в том, что не относится к компетенции опыта, т. е. что не имеет доступа в сознание, ни в том, в чем компетентен опыт.* Расхождение с опытом в последнем случае вызывает только ретроспективную проверку добытого. Ordo et connexio actuum* должны непременно согласоваться с ordo et connexio idearum.** Учение о человеческой душе построяется в дедуктивном поряд-

---

[264] Ibid.
[265] Ibid.
[266] Ibid.
[267] Ibid. S. 343—344.

ке[268] и a priori,[269] и наукоучение получает ярко выраженный *конструктивно-психологический* аспект. С этой точки зрения субъект является органической совокупностью актов и способностей — с одной стороны, первоначальных и бессознательных, с другой стороны — вторичных и сознательных. Наукоучение, как конструктивная психология, построяет, *во-первых*, ряд первоначальных актов, бессознательных и сознанию недоступных, *во-вторых* — ряд фактов, имеющихся или, вернее, долженствующих быть в сознании. Оно распадается по существу на две большие части, и субъектом, действующим как в той, так и в другой, является «Я». Начнем со второй части.

Если в этой сфере определения относятся к сознанию, то субъектом их должно быть «Я», одаренное сознанием, ограниченное «Я», интеллигенция. Сущность его в том, что оно обладает сознанием и ограничено объектом. В этом понимании наукоучения субъект является, *с одной стороны, общей родовой способностью человеческого сознания*, способностью к мысли, рефлексии, абстракции и другим функциям сознания. Это есть сознание конечных натур вообще, для объяснения которого необходимо принять независимую силу.[270] Как абсолютная способность к абстракции — это есть разум,[271] как рефлексия — это есть нечто закономерное, имеющее свои законы;[272] к этому «Я», соответствующему чистому разуму Канта, относится целый ряд определений, характеризующих общие познавательные свойства и способности интеллигенции: оно не может

[268] Ibid. S. 343.
[269] Ibid. S. 230.
[270] Ibid. S. 267, 269.
[271] Ibid. S. 216.
[272] Ibid. S. 183.

положить себя свободным,[273] познавая, определяет объект сообразно своим категориям, представляет вещь «вне» себя через чувство[274] и т. д. Это есть *чистое* «Я» критической точки зрения, теоретико-познавательный центр в человеческом субъекте, который можно получить по отвлечении от познания всего принадлежащего объекту: то, что останется, и есть субъект или «Я» «критической» гносеологии.[275] Таков *«критический»* аспект субъекта.

С другой стороны, это сознательное «Я» может быть понято как *эмпирическое самосознание в пределах единичной индивидуальной души.* Критический аспект тесно сроднился у Фихте с этим новым *эмпирическим* аспектом; оба понимания субъекта иногда до неразличимости срастаются друг с другом, иногда между ними вдвигаются средние члены, иногда, наконец, эмпирическое самосознание выступает отдельно и самостоятельно. Так, например, когда Фихте говорит, что *«наше сознание, наша жизнь*, наше бытие для нас, т. е. наше бытие в качестве "Я"» (очевидно имеется в виду *«самосознание»*), обусловлено в своей возможности тем актом силы воображения, который *создает реальность*,[276] то в описании *обусловленного* дано уже нечто большее, чем содержится в понятии критического субъекта. Это впечатление усиливается еще от того, что несколькими строками ниже Фихте ставит вместо «наше бытие» *«собственное бытие»* (eigenes Sein).[277] Так же обстоит дело, когда, например, Фихте говорит: «Все, от чего я могу абстрагировать, что я могу мысленно уст-

[273] Ibid. S. 393.
[274] Ibid. S. 317.
[275] Ibid. S. 216.
[276] Ibid. S. 192—193.
[277] Ibid. S. 193.

ранить, не есть *мое Я*»,[278] или вместо «Я» употребляет местоимение «мы» и вслед за тем обнаруживает, что «Я» он считает «живым Я».[279] Значение этих оговорок станет вполне ясным, если мы вспомним, что в Критике Чистого Разума «Я» не было ни «моим Я», ни «живым Я».

Иногда Фихте устанавливает как бы некоторое различие между гносеологическим субъектом и эмпирическим самосознанием; например когда он указывает путь, по которому *эмпирический* субъект может дойти до *гносеологического*: «Чем больше определенный индивидуум может мысленно устранить в себе, тем более его эмпирическое самосознание приближается к чистому — начиная с ребенка, впервые покинувшего колыбель и научившегося отличать ее от себя, до трансцендентального философа, который по меньшей мере устанавливает правило: мыслить чистое "Я"».[280]

Еще чаще Фихте обнаруживает, что понимание «Я» как индивидуального *эмпирического самосознания* совсем не чуждо его Наукоучению. Так, по его указанию, условием *всякого* философствования (а тем более основательного и истинного) является то, чтобы человек признавал *себя* за «Я», а например, не за кусок лавы в луне.[281] Вообще, природа наукоучения такова, что оно «может быть сообщено только через посредство духа» и каждый, изучающий его, должен произвести в себе его основные идеи посредством силы воображения.[282] От-

[278] Ibid. S. 216—217.

[279] Ibid. S. 326.

[280] WL S. 217. «Je mehreres ein bestimmtes Individuum sich wegdenken kann, desto mehr nähert sein empirisches Selbstbewusstsein sich dem reinen».

[281] Wissenschaftslehre. S. 120 Anm.

[282] Ibid. S. 273, 281—282.

сюда следует, что каждый человек, прикоснувшийся мысленно к наукоучению, должен создать и положить в себе нечто, соответствующее высшему, первоначальному акту, должен совершить *некоторое самополагание*; с этим актом самоутверждения он и может затем вступить в новую жизнь, проникнутую и освященную высшим самосознанием. В этом призыве ввести абсолютный творческий акт субъекта посредством силы воображения[283] в пределы эмпирического самосознания и самочувствия — лежит основа того *педагогического* влияния и воздействия наукоучения, которое оно внесло в духовную атмосферу возрождающейся Германии. Но такое понимание предполагает уже множественность «эмпирического Я», множество эмпирических самосознаний, открыто выведенную впоследствии самим Фихте в начале Rechtslehre.*[284] К этим «другим» эмпирическим субъектам Фихте и обращается с проповедью о наукоучении, их старается он убедить в правильности своей системы, к их согласию он апеллирует, когда говорит: «суждение "А есть А", признает всякий».[285] Именно такому эмпирическому возражателю Фихте говорит, что *он сам есть то «Я»*, на которое рефлектирует Наукоучение, и что это так же верно, как верно то, что он следует в своих аргументирующих возражениях законам разума.[286] В этой же плоскости вращается Фихте, когда говорит, что факт полагания субъектом чего-то противоположного себе может быть засвидетельствован для каждого только в его собственном опыте и что можно наверное знать, что все конечные разумные существа будут в состоянии осознать

[283] Ibid. S. 273.
[284] Grundlage des Naturrechts. Iena, 1796. II. Lehrsatz. S. 30—40.
[285] Wissenschaftslehre. S. 380.
[286] Ibid. S. 380.

этот постулированный факт.[287] Каждый эмпирический человек имеет, очевидно, некоторый эмпирический центр самосознания, «Я», которое он сам в себе полагает наподобие первоначального бессознательного акта, и к этому субъекту и относятся утверждения Фихте о содержании внутреннего опыта. Таков «эмпирический» аспект субъекта, подчиненный вместе с «критическим» аспектом — конструктивно-психологическому в его второй части. Перейдем теперь к первой части конструктивной психологии — к учению о бессознательном.

Как ясно уже из всего вышесказанного, сфера бессознательного в человеческом духе содержит всю систему его необходимых актов. Эти акты имеют свое первоначальное, *независимое* от познания и сознания совершение. Сами по себе они не суть факты сознания, никакая абстракция или рефлексия не может сделать их таковыми.[288] Как акты — они не обретаются в сознании[289] и доходят до сознания только в форме представления, лишь постольку и так, как они представляются;[290] они сознаются лишь посредственно, в рефлексии, как продукты и субстраты[291] сознательной деятельности. Самополагание абсолютного субъекта, верховный среди этих недоступных сознанию актов, — есть основа их всех. Эти акты суть *факты*, хотя и не факты внутреннего опыта.[292] Они *до* внутреннего опыта, *до* сознания, ибо через них сознание и становится впервые возможным: акты абсолютного «Я» образуют *причину*, создающую сознание, и связь, которую Фихте

---

[287] Ibid. S. 230; ср. еще: S. 184—185.
[288] Ibid. S. 2.
[289] Ueber den Begriff. S. 66.
[290] Wissenschaftslehre. S. 48.
[291] Ibid. S. 381, 413.
[292] Ibid. S. 342—343.

характеризует как «основание возможности», есть связь *сверхэмпирического реального* порождения.[293]

Абсолютное «Я» есть субъект этой второй части конструктивной психологии. Оно характеризуется как «Я в себе» (Ich an Sich),[294] и имманентность критической точки зрения состоит, по Фихте, именно в том, что *«вне»* абсолютного «Я» ничего нет, но все в нем.[295] Имманентность наукоучения состоит в том, что для всего, что мыслилось раньше как находящееся *вне* субъекта, оказывается место в *пределах* последнего. Это «вне» может иметь два значения: *эмпирическое и метафизическое*. «Внешние» вещи как эмпирические вещи, созерцаемые эмпирическим сознанием в пространстве — были уже поглощены субъективностью в Критике Чистого Разума: «внешнее» субъективно потому, что его основное условие — пространство — есть формальное созерцание, т. е. «субъективная» способность. Но *за пределами* этой «внешности» раскрылась новая «внешность» — метафизическая «чуждость субъекту», вещь в себе — *вне* субъекта потому, что она есть бытие, по самой сущности своей недоступное субъекту, трансцендентное ему и формам его познания. У Фихте субъект поглощает и эту вторую, метафизическую внешность: в недрах «Я» раскрывается глубина, способная поглотить *все* сущее, *все* деятельное, *все* сознаваемое, *все* причинно-воздействующее — словом, все познание мира и весь познаваемый мир. Но именно поэтому эта глубочайшая сфера в субъекте *сама* не познаваема и не сознаваема. Она есть некоторое, потустороннее сознанию и недоступное ему Ich-an-Sich, абсолютный субъект, безусловно неопределимый, но полагаемый в основа-

[293] Ср.: ibid. S. 254, 226, 227, 228, 24, 256.
[294] Ibid. S. 27, 41.
[295] Ibid. S. 41, 12, 23, 61, 180, 346, 365, 116, 120, 122.

ние всякого сознания и определения. «Субъект» впитывает в себя «вещь в себе», *обнаруживает в себе ее метафизические черты и принимает на себя ее гносеологические функции.* Вспомним, что Рейнгольд определял вещь в себе приблизительно так, как Фихте определяет иногда абсолютное «Я»; с тем различием, что 1) Рейнгольд выводил из вещи в себе причинно лишь *материю* познания, Фихте же извлек из абсолютного субъекта как материю, так и форму; 2) Рейнгольд признавал мыслимость вещи в себе *не* в качестве бытия, а в качестве понятия, Фихте же утверждает необходимость мыслить «Я», абсолютный субъект как реальность, как полагающее себя бытие, даже как первый и единственный источник всякой реальности.[296] Рейнгольд полагал это потустороннее сознанию начало вне субъекта; Фихте — в субъекте. Но схема: *потустороннее сознанию начало, необходимо мыслимое для метафизического причинного объяснения представления* — является общей и Рейнгольду и Фихте.

Итак, в этом понимании «Я» оказывается чистым, потусторонним сознанию активным и реальным началом. Оно не чувственно, ибо вообще не эмпирично, и содержанием эмпирического сознания, в качестве реального акта, стать не может. И тем не менее оно не только реально, но единственно и абсолютно реально. И вот, если мы условимся понимать трансцендентное в смысле Канта как «сверхчувственное», то абсолютный субъект Фихте окажется *трансцендентным.* Все отличие этого нового образования от кантовой вещи в себе может быть в формальном отношении выражено так: Кант воспретил выход в *«сверхчувственное-внесубъективное»* и назвал это представление «вещью в себе»;

[296] Ibid. S. 12, 23, 61, 22 u. a.

Фихте воспринял это запрещение и провел его даже с большею последовательностью, но перенес при этом ударение всецело на *вторую* часть формулы, и отказавшись от «сверхчувственного-внесубъективного», счел совершенно свободным доступ к *«сверхчувственному-внутрисубъективному»*, разумея под этим не «a priori», свободное от чувственности, а сферу абсолютно-сущего, сферу трансцендентной реальности, одним словом, — сферу сверхчувственного бытия, *вещи в себе*, но только перемещенной — в субъекта. Фихте открыл этим сферу *внутрисубъективной потусторонности*, и сообщил всему наукоучению новый аспект, *трансцендентный*.

Если же мы определим трансцендентное как нечто *по самой сущности своей чуждое сознанию, или человеческому сознанию*, то мы придем к тому же самому результату.

Что значит, что нечто есть «вне сознания»? Это выражение может иметь, по крайней мере, два значения: теоретико-познавательное и эмпирико-психологическое (мы остаемся условно в пределах исторических различений). В *первом* случае «вне сознания» означает отрицание логического приоритета «сознания» перед сознаваемым, отрицание необходимого коэффициента «сознания» у какого-нибудь мыслимого «содержания сознания». Это означает, что нечто возможно *мыслить* как *не способное* стать *предметом мышления*, что сознание как логически непременный член всего мыслимого может быть зачеркнуто: мыслится нечто такое, сущность чего состоит в неспособности быть в сознании, в неспособности быть содержанием сознания. Во *втором* случае мыслится *эмпирический* субъект и некоторое *состояние* и переживание его, которое он в силу известных *эмпирических условий не в состоянии осознать*.

Но это состояние, как переживание эмпирического субъекта, может mutatis mutandis,* при других эмпирических условиях, стать объектом восприятия, мышления и исследования, и *бессознательность*, не совпадая с *несознаваемостью*, характеризует эмпирическое переживание, как таковое, а не содержание предмета.

Согласно этому трансцендентным будет нечто такое, самая сущность, самое содержание которого включает в себя известную черту, делающую его неспособным стать содержанием сознания или мышления. Никакое изменение условий, никакое мыслимое приспособление сознания не может изменить здесь что-либо. Именно такую несознаваемость, как это ясно из нашего исследования, и приписывает Фихте своему абсолютному «Я». Вспомним, например: «Даже при помощи абстрагирующей рефлексии не может стать фактом сознания то, что само по себе не есть таковое».[297] Абсолютное «Я» есть реальность, которая *есть* и мыслится не как момент сознания, а как потустороннее трансцендентное начало, совершенно недоступное сознанию в своей активности и реальности. На окольном пути абстракций, ведущем от эмпирического самосознания к чистому «Я», интеллигенция, правда, добирается до некоторого момента, от которого она не может отвлечься, но и этот момент есть высшее только для *сознания*; он сам находится в сознании и между ним и абсолютным актом лежит не количество недопройденного пути, а пропасть *качественного* характера. Между реальным, бессознательным рядом и идеальным, сознательным рядом есть *соответствие*, но основание этого соответствия непостижимо и необъяснимо: оно могло бы покоиться только на предустановленной гармонии,

[297] Ibid. S. 2.

к которой Фихте, однако, не обращается.[298] Он *верит* в то, что дедукция из идеи, сама по себе, в силу своей идеально-философской истинности — должна быть и не может не быть истинной и в реально-трансцендентной сфере, что она «выражает» и «закрепляет» трансцендентное; и, веря в это, Фихте ссылается обыкновенно в последнем счете на метафизическую безосновность и эмпирическую «очевидность для каждого».

Таким образом, Абсолютное «Я» лежит за пределами эмпирического, за пределами всякой сознаваемости, как подлинное, первоначальное, абсолютное совершение, протекающее в потусторонней сфере трансцендентного. Это Абсолютное «Я» должно быть при этом охарактеризовано как причастное одновременно *единственности* и *множественности*. Осуждая Спинозу за то, что он не доходит до чистого, Абсолютного «Я» и соответственно до первого основоположения, но останавливается на относительном «Я» и противоположенном ему «Не-Я» и помещает их в высшую субстанцию или субстрат делимости[299] (ср. у Фихте «Всереальное Я»), Фихте указывает все же на то, что теоретическое наукоучение может рассматриваться как систематический спинозизм с тою, однако, поправкой, что «Я», имеющееся у каждого, должно быть признано «единственной высшей субстанцией» («nur dass eines Jeden Ich selbst die einzige höchste Substanz ist»).[300] С этим замечанием вполне согласуется, когда Фихте разъясняет, что человек свободен (или «Я» свободно), поскольку он есть абсолютный, непредставляемый и непредставимый субъект, не имеющий ничего общего с естест-

[298] Правда, он упоминает о ней (Wissenschaftslehre. S. 80—81), но в другой связи.

[299] Wissenchaftslehre. S. 44.

[300] Ibid. S. 44, 45.

венными существами;[301] или, выяснив сущность свободы абсолютного субъекта, добавляет, что путем рефлексии, т. е. несвободной деятельности, мы никогда не могли бы прийти к признанию того, что *мы* свободны;[302] или когда он приписывает абсолютную причинность и создание объекта — *нам*, т. е. человеку;[303] или же рассказывает об абсолютных актах наравне с относительными в первом лице: я *теряю* себя в создании объекта, *нахожу* себя, *рефлектирую, отличаю* от себя объект и т. д.;[304] или указывает на то, что отвлечься от «Я», создающего всю реальность, значит отвлечься от *собственного* бытия;[305] или же, наконец, устанавливает, что «вещь должна лежать в *нас самих*, ибо *мы* можем действовать непосредственно (а необходимость непосредственного созерцания была только что доказана) — только на *самих себя*».[306]

Из всего этого ясно, что, с одной стороны, человеческое «Я» имеет в своих духовных недрах абсолютное ядро, в котором оно свободно, абсолютно деятельно и, как абсолютное — единственно; но, с другой стороны, такое абсолютное, для себя единственное ядро присуще *каждому* человеку. И если мы вспомним, что реальность, по Фихте, совпадает с деятельностью, что абсолютное «Я» есть начало чисто творческое, все в себе полагающее и исключительно само себя определяющее — то нам невольно вспомнятся такие основные определения Лейбница, как: «La Substance est un être, capable d'action»; или «quod non agit — non existit»,

---

[301] Ibid. S. 37.
[302] Ibid. S. 393.
[303] Ibid. S. 202; ср.: S. 281, 381.
[304] Ibid. S. 397.
[305] Ibid. S. 192, 193.
[306] Ibid. S. 401.

«quod agit est substantia singularis»,* или же его учение о том, что внешние причины не могут иметь влияния внутри монады. Человеческий мир предстает в таком понимании, как мир духовных, абсолютных, самодеятельных монад.

Вместе с тем решается вопрос о том, следует ли понимать абсолютное «Я» как субстанцию или как абсолютную функцию, свободную от субстанциального субстрата, как предлагает Виндельбанд.**[307] Само собой разумеется, что в пределах Наукоучения 1794 г. нельзя говорить о субстанции в том завершенном, неподвижном, «покоющемся» и притом *не* «субъективном» смысле, которое характеризует учение Спинозы. Та завершенность и то самодовление, которым «было» причастно Абсолютное «Я» «до» полагания объекта (в том состоянии, когда оно было «causa sui»), и которым оно *должно* быть причастно «в конце» бесконечного процесса — распались и исчезли вместе с появлением «Не-Я» и Малого «Я». Но в известном, определенном смысле Фихте все-таки называет «Я» — субстанцией. Абсолютное «Я» есть субстанция потому, что оно заключает в себе «весь сполна определенный круг всех реальностей»;[308] потому, что оно полагает и содержит в себе Всереальное «Я» — эту тотальность бытия и определенную определимость,[309] потому, наконец, что оно есть нечто «für sich bestehen es» и «schlechthin gesetztes».***[310] Но реальность, по Фихте, совпадает с деятельностью и поэтому мы можем сказать, что Абсолютное «Я» есть *субстанция* в силу того, что оно есть Абсолютно поло-

[307] *Windelband.* Die Blütezeit der deutschen Philosophie. 3. Aufl. Leipzig, 1904. S. 201.

[308] Wissenschaftslehre. S. 73, 74.

[309] Ibid. S. 156.

[310] Ibid. S. 91, 92.

женная и сущая *вседеятельность*. Здесь нет ни субстанции без функции, ни функции без субстанции; здесь нет также субстанции, обладающей известной функцией; но функция *совпадает* здесь с субстанциальностью и субстанциальность состоит в активном функционировании. И это опять близко к Лейбницу, с тем, конечно (и притом не единственным), ограничением, что в понимании Фихте субстанциальное присуще только *человеческому* духу.

Таков «трансцендентный» аспект субъекта.

Все эти добытые и установленные нами аспекты наукоучения стоят в тесной, подчас неразрывной и неразличимой сращенности. Трансцендентальная проблема получила в наукоучении конструктивно-психологическую постановку благодаря тому, что «*достоверное познанию*» было понято и истолковано, как *душевный процесс, подлежащий дедуктивному построению*. Но конструктивно-психологический аспект оказался в свою очередь в неразрывной связи с антропологическим аспектом вследствие того, что душевный процесс понимался, конечно, как *процесс в душе человека*, в «нашей» душе. Эти процессы человеческого духа выстроились дедуктивно — в *два ряда*: ряд *сознательный* и ряд *бессознательный*, из которых второй оказался *реальным* условием возможности первого. К числу *сознательных* процессов были отнесены, *во-первых*, известные «чистые», познавательные процессы, общие «всякому познающему разуму», а также соответствующие «родовые» способности, на которых покоится достоверное познание; во-вторых, известные индивидуальные процессы, важнейшим из которых является процесс самосознания индивидуума, или осознания им своего индивидуального человеческого «Я». К числу *бессознательных* процессов был отнесен ряд *абсолютных актов*, совершае-

мых *абсолютным субъектом*. При этом выяснился, с одной стороны, *трансцендентный*, с другой стороны — *индивидуальный* характер этих абсолютных процессов.

Каждый из этих аспектов, образующих вместе единый и необычайно сложный поток мысли, придает понятию *Субъекта* особый оттенок или особое значение. «Субъект» является *понятием* и *суждением* в чисто трансцендентальном аспекте; субстанциальным *единством душевных процессов, свойств и способностей человеческого духа* — в психологическом и антропологическом аспектах; *чистым, априорным, человеческим самосознанием вообще* — в критическом аспекте; *индивидуальным человеческим самосознанием* — в эмпирическом аспекте; *бессознательной, вневременной, всереальной*, т. е. *вседеятельной* и *притом индивидуальной субстанцией* — в трансцендентном аспекте.

Ясно, какое сложное идейное образование должно получиться, если принять, согласно основному замыслу Фихте, идею Субъекта как *единства*. Абсолютное и относительное; бесконечное и конечное; реальное и идеальное; познание и действование; единство и множество; трансцендентальное и психологическое; родовое и индивидуальное; Божественное и человеческое; метафизическое и эмпирическое — все это и многое другое должно будет в скрещении и сплетении образовать содержание этой идеи. И при таком понимании оказывается в высшей степени понятным, что установить сущность *Субъекта* как *единства* Фихте не удалось. И поскольку это ему в отдельные моменты удавалось, постольку в основании этой удачи лежало всегда ограничение *частичным синтезом*, не охватывающим все многообразие идейного содержания Субъекта. Устанавливалось или единство в идее *абсолютного* субъекта, или единство в идее *относительного* субъекта; но и

при этом как в том, так и в другом единстве оставались по содержанию значительные неясности и колебания. Мы увидим сейчас же их сущность, как только перейдем с добытыми результатами к освещению наименее разработанной им в Наукоучении 1794 г. проблемы — религиозной.

6

Для того, чтобы проникнуть в религиозную концепцию наукоучения, необходимо вскрыть соотношение Божественного начала и человеческого начала в идее Субъекта. Анализ, произведенный нами в последней главе, дает необходимый материал для решения этого вопроса.

Именно, мы можем установить с несомненностью, что Абсолютное «Я» причастно в наукоучении психологическому, антропологическому и трансцендентному значению, а Малое «Я» имеет наряду с критическим аспектом, еще и эмпирический. Иными словами: Абсолютное «Я» может пониматься как трансцендентная сфера в человеческом духе, а относительное «Я» может пониматься как эмпирическое индивидуальное самосознание человека. Но если так, то абсолютное «Я» и относительное «Я» образуют вместе и сообща то нечто, которое может быть названо в целом — *Человеком*. И в этом общем и сравнительно неопределенном смысле можно сказать, что Субъект, о котором говорит наукоучение — есть Человек. Поэтому Фихте и утверждал с самого начала, что наукоучение должно «исчерпать» *всего* человека; оно и исчерпывает его, развивая сущность его в двух рядах — абсолютном, бессознательном, и относительном, сознательном. Человеческое сущест-

во[311] состоит из двух больших частей — абсолютной-бессознательной, и относительной-сознательной. Вместе они образуют Субъект. А так как Субъект есть единственный источник деятельности и реальности; так как, абсолютно говоря, *вне* Субъекта и *кроме* Субъекта нет ничего, то мы можем сказать, что Человек в своем целом сосредоточивает в себе *все бытие* и *всю деятельность*. Не сознающий себя, эмпирический человек, не эмпирическое существо его, но человек во всех своих силах, способностях и актах, абсолютных и относительных.

Следовательно, все те акты, распадения и воссоединения, все те процессы, непримиренности и синтезы, о которых говорит Наукоучение, падают также в эту духовную сущность Человека в целом как в свое единственное и всеобъемлющее лоно. *Наукоучение не выходит за пределы человеческого духа*, ибо все то, что с первого взгляда *не* есть человеческий дух, в дальнейших рассуждениях оказывается или его бессознательной субстанцией, или продуктом этой субстанции, в ней содержащимся. Поэтому *нет ничего*, что не входило бы целиком в человеческий дух; *кроме человеческого духа нет ничего*; человеческий дух есть единственный предмет познания, единственное содержание философии. Все абсолютные акты совершаются в человеческом духе; в нем происходит первый акт самополагания, или точнее: самополагание есть первый акт человеческого духа; в нем полагается «Не-Я», и, следовательно, в нем имеет свое бытие объективный мир, природа, универсум. Наконец, все распадение на абсолютное «Я» и относительное «Я» есть как бы предвечный разлад в человече-

[311] Говоря о Субъекте, Фихте разумеет в Наукоучении 1794 г. только «духовную» сущность человека, ибо физическая относится им, по-видимому, к объективному миру, к Не-Я.

ском духе между его собственной абсолютной и относительной сущностью.

При такой, последовательно проведенной и точно формулирующей основную концепцию наукоучения точке зрения, становится непонятным, как можно говорить о *религиозном* воззрении, лежащем в его основании. Потому что всякое религиозное воззрение, как таковое, предполагает живое отношение между двумя даже в слиянии несовпадающими сторонами, из которых одной является человек, точнее — человеческий дух, другою — Божество. Но если кроме человеческого духа и «вне» его нет ничего, то *религиозное отношение* становится, по-видимому, невозможным. Если бы оно возникло, то оно неизбежно вылилось бы или в отношение *ни к чему*, или же в отношение *человеческого духа к себе самому*. И в этой дилемме мы касаемся того классического в истории *религиозной философии* пункта, в котором известные «догматические» концепции Божества отмерли, а новые «критические» не появляются еще, потому что не создалась и не созрела самая сфера, в которой они могли бы зародиться. Если же они появляются, то занимают стесненное, второстепенное, противное их сущности положение и не могут развернуться и сложиться в законченное и зрелое созерцание. В самом деле, в Критике Чистого Разума идея Божества была поставлена в известном отношении наравне с идеей свободы и понятием вещи в себе и должна была поэтому разделить их участь. Бог есть абсолютное бытие; абсолютное бытие чуждо субъекту, недоступно ему; мыслить о нем — противоречиво. Поэтому последовательное мышление должно перестать мыслить о Боге, ибо для «последовательного» мышления «вне» субъекта нет ничего. Идея Бога как существа, реального «вне» субъекта, «вне» человеческого духа отмирает.

«Объективная» концепция Божества не может найти себе места в философии последовательного кантианца, стоящего на почве Критики Чистого Разума. Не может помочь ему и такой исход, в котором Бог мыслился бы как *абсолютный*, хотя и *независимый в своей реальности от человеческого духа, Субъект*; ибо последовательный кантианец является «субъективистом» не в том смысле, что всякое субъективное начало доступно ему, но в том смысле, что он ограничен именно сферой *человеческого* духа, человеческого субъективного духа. Единственный исход, который остается ему, если он не может оторваться *мыслью* от *Божества*, — это перенести Божественное начало в недра человеческого духа и формулировать свою концепцию так: *Божество есть абсолютное начало, вмещающее свою «реальность» в пределах человеческого духа.* И Фихте действительно сделал этот шаг.

Но в результате этого все основные религиозно-философские антиномии, побудившие уже многих мыслителей перейти от рациональных форм богосознания к иррациональным, вскрываются для него в пределах человеческого духа, осложненные к тому же, во-первых, сращением чужеродных проблем, гносеологической и религиозной, и, во-вторых, специфическими для его переходной точки зрения особенностями. Отношение абсолютного к относительному, бесконечному к конечному, вечного к временному, совершенного к несовершенному; рок, влекущий Божество от самодовления к созданию инобытия и не позволяющий ему восстановить свое первоначальное состояние; соединение в Божестве свободы с подчиненностью некоему закону, — все это и другие антиномические затруднения пришлось перенести в пределы человеческого духа, в пределы той сферы, *систематическое единство* которой должно было восстановить наукоучение. Мы виде-

ли, как к этим, имманентным всякой религиозной философии затруднениям присоединились для Фихте разлад между теорией познания и мировоззрением и непримиримость между двумя уклонами и тяготениями: к строго научному рационализму и к сращению чужеродных элементов в содержании понятий. Однако наибольшие трудности его религиозная концепция встретила в *переходном* характере его точки зрения.

Согласно воззрению наукоучения, Божество есть такое сознание, в котором все было бы «положено» через «положение» одного «Я», в котором, следовательно, не было бы никакого другого полагания, кроме полагания «Я».[312] И хотя «для нас» немыслимо понятие такого сознания, и хотя наукоучение не имело бы для него никакого содержания,[313] однако наукоучение все же *не атеистично*.[314] Атеистичен, если угодно, последовательный стоицизм, не «различающий между абсолютным бытием» (т. е. Абсолютным «Я»), с одной стороны, и «действительным бытием» (т. е. ограниченным, относительным «Я») — с другой.[315] «Наукоучение», — разъясняет Фихте, — «строго различает абсолютное бытие и действительное бытие и только полагает первое в основание для того, чтобы иметь возможность объяснить последнее»; тогда как стоицизм опровергается именно посредством обнаружения того, что он «не может объяснить возможность сознания».[316] В Боге рефлектирующий субъект и рефлектируемый объект совпадают, и сознание не отличается в нем от предмета; но имен-

[312] Wissenschaftslehre. S. 231.
[313] Ibid.
[314] Ibid. S. 265 Anm.
[315] Ср. контекст Wissenschaftslehre. S. 265 и 265 Anm.
[316] Wissenschaftslehre. S. 265 Anm.

но поэтому Бог не объясним и не понятен для конечного разума.[317]

Таким образом, Бог совпадает по этому воззрению с Абсолютным «Я», причем в понимании его обнаруживаются оба значения последнего. Бог есть, с одной стороны, абсолютное бытие, полагаемое в основание объяснений всякого конечного сознания, т. е. согласно всему, установленному выше, он есть абсолютная, первоначальная реальность, создающая Малое «Я» и «Не-Я» — эмпирическое сознание и природу; с другой стороны, он есть регулятивная, нереализуемая идея о чистом, творческом сознании, поглотившем объект и познающем свободно. Но, если так, то все, что мы выяснили применительно к Абсолютному «Я», должно быть отнесено к Богу. Ибо Бог *не* имеет реальности, независимой от человеческого духа, внешней ему; в пределах же человеческого духа совпадает именно с абсолютной сферой: абсолютной, спонтанной первореальностью и бесконечной, нереализуемой, абсолютной идеей. Абсолютное «Я» есть та сфера человеческого духа, в которой человеческое совпадает с Божественным; точнее, в Абсолютном «Я» человеческое есть Божественное, и Божественное есть человеческое. И если вспомнить, что Абсолютное «Я» не только имеет всю деятельность, но и *вмещает* в себе всяческую реальность, то систему Фихте 1794 г. должно будет обозначить в целом, как *антропоцентрический пантеизм*.[318]

Но далее необходимо признать, что в наукоучении нет единой концепции Божества, ибо абсолютно первое и абсолютно последнее, альфа и омега, не получили в нем единства и противостоят друг другу не только

---

[317] Ibid. S. 260.

[318] Ср.: ibid. S. 44—45, где наукоучение определяется как *вид спинозизма*.

не примиренные, но даже недостаточно осознанные в этой непримиренности. В этом раздвоении идеи Бога есть нечто трагически-роковое, вскрывающее всю насильственность наукоучения как общей философской системы. Первая концепция Бога как творческой первореальности необходима — как это ни противоестественно звучит — для потребностей гносеологии; без второй концепции Бога как регулятивной идеи невозможно «практическое» мировоззрение. Идея Бога служит сначала для объяснения конечного познания, а потом для его «действенного» руководства; и высшее, что наукоучение знает о Боге, — это предикат «самодеятельного *познания*». О наукоучении Фихте следует поэтому сказать, что без идеи Бога в него нельзя войти, но с идеей Бога, установленной им, — нельзя остаться ни минуты.

Даже на вопрос о реальности Божества нельзя дать, следуя наукоучению, единого положительного ответа. Божество — *реально*, поскольку Фихте остается в пределах теории познания; здесь Божество «сначала» пребывает в состоянии абсолютной свободы и самодовлеющего одиночества, а «потом» переходит к созданию природы и эмпирического сознания, полагая и то и другое в себе самом. В этом понимании Божество есть бессознательная творческая деятельность человеческого духа, и наукоучение по основному своему замыслу представляет своеобразное *учение о богочеловечестве*. Очеловеченное Божество охватывает собою и в себе как природу, так и эмпирическое сознание, и взятое во всей своей целости, оно образует то единство самоопределяющегося в познании субъекта, самодеятельности которого посвящен гимн наукоучения. Но, с другой стороны, Божество мыслится, как *нереальное*, поскольку оно есть лишь содержание неосуществимой идеи о

человеке, равном Богу. Человек *должен* быть свободен и иметь абсолютную причинность;[319] человек должен быть подобен, равен Богу[320] — но это богоравенство или богоподобие неосуществимо. *Человекобожество есть нереализуемый идеал.* В этом понимании обнаруживается, что идея Бога, о которой говорил Фихте, есть, собственно говоря, идея *человеко-Бога*, и что нормативная концепция Божества, сама по себе, действительно не могла удовлетворить мыслителя, *не* чувствовавшего себя «атеистом». Ибо тезис: «человек *не может* быть подобен Богу, но *должен* всегда стремиться к богоподобию» — или предполагает, что Бог в действительности *реален* и притом в целом ряде абсолютных свойств, *подобие* которым устанавливается в этой «идее» *как должное*; или же этот тезис лишен *всякого* религиозного содержания и устанавливает для человека голую и простую «невозможность богоподобия». Такова одна из последних коллизий в наукоучении: дух философа и системы требует «единовременного» признания абсолютной реальности и абсолютной нереализуемости Божества.

С этим тесно связаны дальнейшие затруднения. С одной стороны, вся сила мысли направлена в наукоучении на то, чтобы конструировать *познающее* «Я» как *абсолютное* «Я», чтобы построить абсолютно спонтанную интеллигенцию.[321] Для этого необходимо обнаружить так или иначе *совпадение* Божественного с человеческим. С другой стороны, мы уже знаем, что это «совпадение» нереализуемо. Однако наряду с этой антиномией мы видим, что Божество все же мыслится как абсолютное бессознательное ядро, лежащее в глу-

[319] Wissenschaftslehre. S. 37—38.
[320] Ibid. S. 265 Anm.
[321] Ср.: ibid. S. 168.

бине индивидуальной человеческой души. Отсюда невольно возникает представление, что Божество *совпадает* с человеком, но *не всецело*, а только *отчасти*: прогресс и является как раз *восполнением этого частичного совпадения*. Однако в таком исходе заложено представление о *делимости* Божества; и Фихте сам иллюстрировал его известным геометрическим образом круга. Правда, мы видели, что ради этой делимости Божество «спустилось» в низшую сферу «всереальности»; но этим затруднение не могло устраниться. Между совершенством и несовершенством нет и не может быть «средних» ступеней; ибо путь от совершенства вниз уже начался и совершенство *уже утрачено*, если создано «среднее» звено. И если сущность Божества — в совершенном самодовлении и самоопределении, то утрата последнего равна по смыслу *небытию* Божества.* Эта антиномия религиозного сознания, принадлежащая к числу его основных антиномий, не только не устраняется, но еще обостряется от той переходной ступени, на которой стоит наукоучение. *Бытие* совершенства и *небытие* совершенства должны быть одновременно вскрыты *именно в человеческом духе*: человек причастен совершенному состоянию, но не вполне, а лишь отчасти. Но этим Божество оказывается делимым, если не качественно, то по степени, и притом частично реальным, — то и другое без надежды воссиять однажды в своей абсолютной неделимости и цельной реальности. Божество во веки будет делимым и лишь отчасти реальным, и притом именно потому, что *человеку недоступно богоподобие*, ибо из *человеческого духа* для наукоучения нет выхода. Низведенное на степень бессознательной сферы в человеческом духе и неосуществимой идеи, оно утрачивает или свою неделимость, или свою реальность, или и то и другое. Антропоцентризм наукоуче-

ния и стремление к гносеологической последовательности давят тяжким гнетом на религиозную концепцию, затесняя ее в невыносимые для нее рамки. Религиозная концепция задыхается в пределах этой «антропологической» гносеологии, и разрыв между научной теорией познания и религиозным воззрением становится *вопросом существования для обеих* сторон.

К этому необходимо добавить, что вопрос о движении Малого «Я» к восполнению и слиянию с Божеством должен был неизбежно образовать особую проблему «становления» абсолютного в относительном, имеющую свои трудности и осложнения. В Наукоучении 1794 г. Фихте не ставит эту проблему во весь ее рост, и понимание абсолютного как устремленной активности средних состояний и промежуточных ступеней оказывается здесь почти неприложимым. Это, конечно, только усиливает то основное впечатление метафизического и религиозного распадения, которое производит это построение в целом. Понимание «средних» состояний — природы и истории — должно было еще пройти через сложный процесс объективации у Шеллинга и Гегеля для того, чтобы получить настоящее развитие, допускающее обновление религиозной концепции.

Если, таким образом, наукоучение было приведено к необходимости признать делимость Божества по качеству или по степени, то в дальнейшем развитии его религиозная концепция должна была бы неминуемо остановиться перед *количественной* разделенностью Божества. Абсолютное «Я», субстанция, Божество — едино[322] и единственно,[323] но оно единственно для себя в каждом человеке: «Я каждого есть единственная выс-

[322] Ibid. S. 73—74.
[323] Ibid. S. 44—45.

шая субстанция».[324] Каждое индивидуальное человеческое «Я» имеет в своем корне абсолютно спонтанное ядро — субстанцию, которая, как таковая, не знает внешних воздействий и сама в силу абсолютной причинности полагает первоначально «Не-Я» и малое «Я»; все это в своих пределах и для себя. Человечество есть множество эмпирических сознаний, в основе которых лежит такое же множество абсолютно самодеятельных бессознательных субстанций, из которых каждая бессознательно творит «Не-Я» и Малое «Я», т. е. эмпирическое самосознание. Божество есть, таким образом, активное начало субстанциально-функционального характера, скрывающееся в бессознательных недрах *каждого*. Божество единственно — и в то же время множественно. Каждое «Я» самополагается, полагает объект, забывает себя, приходит в сознание и начинает представлять и сознавать себя и объекты.[325] Творческая сила воображения, создающая объект,[326] присуща *всем людям*,[327] но мы не сознаем в себе эту способность[328] и потому не знаем, что объекты вне нас созданы нами, что они не имеют независимой рельности[329] и лежат в нас.[330] *Мир создается, следовательно, абсолютным, бессознательно-деятельным, субъективным, человечески-Божественным началом: каждым из нас как абсолютным субъектом.* Процесс инополагания ведет далее в каждом из нас к полаганию в себе самом Всереального «Я», т. е. к нисхождению в сферу делимости, к созданию

---

[324] Ibid. S. 44—45.
[325] Ср. выше стр. 454.
[326] Wissenschaftslehre. S. 202, 416.
[327] Ibid. S. 273.
[328] Ibid. S. 202, 281, 381.
[329] Ibid.
[330] Ibid. S. 401.

относительного «Я» и т. д. Божественная сущность каждого из нас творит в себе сначала *возможность* мира в виде всеохватывающего, неисчислимого богатства реальностей, которое лишь затем, в актуализации, распадается на человека и природу, дух и материю, сознание и вещи. Весь этот процесс мироздания перемещается в *абсолютную глубину индивидуальной человеческой души* и получает значение как бы некоторого вневременного «вырастания» эмпирического сознания и мира природы из бессознательно положенного *каждым из нас в самом себе* потенциально-всереального «Я». Распадение абсолютного субъекта, вскрытое нами выше и оставшееся без примирения, получает в этом понимании значение *индивидуально-трансцендентного* процесса, или точнее: *множества аналогичных индивидуально-трансцендентных процессов*. Этим трансцендентным процессам соответствует такое же множество процессов воссоединения. Каждый из нас, эмпирических людей, является тем малым, относительным субъектом, который стремится в своем деятельном познании преодолеть враждебное ему «Не-Я», объект, природу, универсум — впитать его в себя, слиться с ним, вернуть себе в этом слиянии всю утраченную им целокупность реальности и, отождествившись с объектом, достигнуть абсолютного сознания и творчества — богоподобия. Достижение это немыслимо, неосуществимо, и *все мы* обречены на эту действенную тоску по нереальному и неосуществимому Божеству.

Такое понимание Божества, как количественно раздробленного на множество субстанций, не продумано в Наукоучении 1794 г. до конца и не развито с надлежащей определенностью. Однако *множественность метаэмпирических субъектов* не должна подлежать сомнению, хотя бы уже потому, что учение, вполне подтвер-

ждающее эту концепцию, было развито и повторено самим Фихте позднее в «Назначении Человека».[331] Ясно, что, если бы Фихте довел до конца эту линию определений, невозможность удержаться на точке зрения наукоучения открылась бы для него во всей своей неумолимости. Ибо если наукоучение *не атеистично* именно потому, что полагает «*абсолютное*» в основание объяснения «относительности»,[332] *абсолютное* же оказывается субстанцией, присущей *каждому*, то Божество неизбежно подчиняется категории количества. Сколько существует человеческих индивидуумов, столько раз можно и должно говорить об абсолютном «Я» — о Божестве как абсолютно активной и миротворящей монаде.[333]

Спастись от этой «множественности Божества» Фихте мог бы только при том условии, если бы он выработал наравне с учением об индивидуальном *абсолютном* субъекте учение о *родовом* абсолютном субъекте, который неизбежно получил бы при этом значение *общечеловеческого* духа, ибо за пределы «человеческого» наукоучение как таковое не могло бы все же выйти. Между тем такое представление отсутствует *всецело* в наукоучении 1794 г. и оказывается только намеченным в позднейших исследованиях, уже после того, как учение Фихте значительно эволюционировало и многое в нем изменилось.[334] Внимательный анализ его последующей

---

[331] Werke. Bd II. S. 216, 217, 221, 227 и. a.

[332] Wissenschaftslehre. S. 265 Anm.

[333] Нет сомнения, что и при таком понимании между Божественностью *абсолютного* в индивидуальном человеке, исповедуемой Фихте, и «Божественностью» *эмпирического* в индивидуальном человеке, провозглашенной через полвека Штирнером, остается пропасть.

[334] Ср.: «Основные черты современной эпохи», русский перевод Л. С. Мееровича в изд. Жуковского, лекция XIII; особенно стр. 170 и 171.* Интересно, что здесь Фихте колеблется в конструкции отноше-

эволюции мог бы выяснить, что понимание Абсолютного «Я» движется у Фихте в его дальнейших построениях не столько от индивидуального-человеческого к родовому-общечеловеческому, сколько от субъективно-пантеистической и антропоцентрической концепции к объективно-пантеистической, развитой в Наукоучении 1819 г.[335] Не следует поэтому истолковывать Абсолютное «Я» первого наукоучения как родовое, общечеловеческое начало, как единую общечеловеческую духовную субстанцию. Такой субстанции нет у Фихте, ни в смысле *суммы* всех индивидуальных субстанций, ни в смысле сверхиндивидуальной сущности, стоящей всецело над абсолютным субъектом. Парадоксальность наукоучения лежит именно в том, что Божество признается или нереализуемой идеей, или же индивидуальным началом, скрытым в бессознательной сфере отдельной человеческой души. И этот исход необходим Фихте именно потому, что вне множественности Божества нет возможности спонтанно объяснить представление: если индивидуальный человек не несет в себе абсолютной монады, то он *не* есть самоопределяющаяся в познании интеллигенция; и тогда «вещь» *не* создается им, но противостоит ему как «вещь в себе». Поэтому понимание Абсолютного «Я» как общечеловеческой субстанции сверхиндивидуального характера[336] не могло бы спасти наукоучение от подчинения Божества категории количественности и от множественного

ния Бога к человечеству между отождествлением и эманативным пониманием.

[335] Ср.: Werke. Bd II. S. 696—709.

[336] О понимании Божества как простой суммы духовных монад я и не говорю, ибо в самом понятии суммы заложена идея количественной разделенности и ее внешнего, неорганического воссоединения.

понимания его: оно создало бы только новые трудности, например, в виде проблемы отношения общечеловеческой духовной субстанции к индивидуальным монадам и обратно.[337]

Таково, в конце концов, это основное затруднение в учении Фихте о Божестве. *Или* Божество количественно едино и единственно, и тогда оно есть *общечеловеческая* субстанция, связь которой с индивидуальными монадами грозит присоединиться новым бременем к тайнам Наукоучения; тогда Фихте не удалось построить самоопределяющуюся интеллигенцию и тогда, следовательно, «вещь в себе» восстанавливается в своих правах; тогда его попытка осуществить единую систему, дедуцирующую все из субъекта — потерпела неудачу. *Или* же Божество трансцендентно-индивидуально и множественно; и тогда мир предстает в виде множества абсолютно-творческих человеческих монад, не сдерживаемых в единство ничем высшим — ни единой Боже-

[337] Наукоучение признает, правда, «родовой» момент в идее субъекта именно в критическом аспекте, содержащем учение о «родовых» человеческих способностях к чистому и достоверному познанию. Но это представление о «родовом» падает всецело в сферу конструктивной психологии познания и имеет значение родового-абстрактного, отвлеченного, а не родового-конкретного, сочетающего реальные свойства в реальное (эмпирически- или метафизически-реальное) единство. В первом значении можно, пожалуй, сказать, что Абсолютное Я есть «родовое» начало, т. е. что оно возникло у Фихте путем «отвлечения» общих, родовых свойств от индивидуального человеческого духа и гипостазирования их в трансцендентной сознанию «бессознательной» сфере. Однако, не говоря уже о том, что этим вопрос о «родовом» значении абсолютного Субъекта переносится из сферы имманентного толкования метафизической онтологии наукоучения и из сферы анализа его позиции *по содержанию* — в область внешнего системе рассмотрения *генетического* вопроса о том, как сложилась в душе Фихте его основная концепция, — такое «объяснение» является, помимо всего, упрощенным, довольно насильственным и в философском отношении ничего не объясняющим.

ственной субстанцией, ни общечеловеческим родовым духом, ни предустановленной гармонией миропорядка. И тогда остается загадкой и тайной: во-первых, слияние множества бессознательно-созданных «Не-Я» в единый, общий для всех эмпирических сознаний, бесконечный эмпирический мир и, во-вторых, множественное «поглощение» субъектами этого единого объекта; наконец, в-третьих, еще большая тайна остается тогда в проблеме взаимного отношения этих Божественных субстанций.

При таком понимании Наукоучение получает характер своеобразного «множественного солипсизма» или, если угодно, «множественного солипсического пантеизма», и вместе с этим внутреннее распадение и разложение Субъекта достигает в нем своего апогея. Субъект, распавшийся статически на *абсолютный, всереальный и относительный*, до бесконечности не воссоединяющийся динамически и противостоящий сам себе в виде абсолютного *начала* и абсолютного *конца*, — разделяется, наконец, на множество самодеятельных монад и не-самодеятельных эмпирических самосознаний. Во всех этих тончайших сцеплениях проблем и их разрешений, вопросов и ответов нет единого исхода, нет примиряющего конца и разрешающего слова. Ни созерцательное углубление в творческую сущность человеческой души, ни необычайная, сосредоточенная рассудочная работа мыслителя не в состоянии вывести его из лабиринта, скрытого в той задаче, которую он себе поставил. Понятие субъекта несет в себе такие исключительно тяжкие бремена, с которыми невозможно справиться одному идеальному образованию, одному понятию, какова бы ни была его разносторонность, гибкость и интуитивная глубина.

Естественно и понятно, что в этом сплетении давящих друг друга и взаимно чужеродных замыслов и проблем религиозная концепция не получает сколько-нибудь зрелого и продуманного развития. Она полна насильственности, недосказанности, затруднений и противоречий. Героическое дерзание Фихте — *свести Божество в недра человеческого духа и на этом обосновать трансцендентальную теорию познания* — не могла удовлетворить ни самого философа, ни его современников и последователей. Фихте сам почувствовал, что в таком построении теория познания получает излишне громоздкий и зыбкий фундамент, а религиозная концепция занимает второстепенное, подсобное и стесненное положение. Поэтому он стремился в дальнейшем разорвать те отдельные стороны и проблемы, которые были сращены в Наукоучении 1794 г., и предоставить каждой из них идти свои путем. Проблема теории познания получает большую самостоятельность по отношению к проблеме практического мировоззрения, и учение о бессознательной трансцендентной сфере человеческого духа утрачивает в Наукоучении свое главенство: иррациональная в корне идея Абсолютного «Я» — уступает свое место рационалистической идее абсолютного знания.[338] С другой стороны, проблема практического мировоззрения получает свою автономию, отрывается от судеб знания как такового, прикрепляется к учению о нравственности и долге и находит основу в свободно исповедуемом и интимно углубленном религиозном созерцании.[339]

---

[338] Ср.: Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801. Werke. Bd II; особенно S. 12, 13, 22, 38, 139, 161.

[339] Ср.: «Назначение человека», изд. Жуковского, книга III, начиная с 71 стр.; и «Основные черты современной эпохи», лекции 16 и 17 в том же издании, стр. 206—232.

Иными, более свободными и потому более плодотворными путями пошла философская спекуляция Шеллинга — оторвавшего Наукоучение под влиянием Спинозы от антропоцентризма и проникшего через философию природы и примирительные попытки «Трансцендентального идеализма» и «Системы тождества» к зрелому и объективирующему мистическому созерцанию, — и Гегеля, сделавшего вновь героическую попытку рационализировать религию и влить мистическое содержание в понятия метафизической логики, правда, уже вполне освобожденной от всякого антропоцентризма.* Но ни тот, ни другой не пытались уже исчерпать Божественное пределами человека и память об этом классическом по подъему и глубокомыслию, но парадоксальном и насильственном по выполнению, посягательстве останется связанной в ту эпоху с именем одного Фихте.

ФИЛОСОФИЯ ФИХТЕ КАК РЕЛИГИЯ СОВЕСТИ[1]

В основании всякой истинно глубокой и значительной философии лежит некоторый непосредственный духовный опыт, связующий ее с подлинной предметной объективностью и содержательно питающий ее корни. Этот опыт дается не всякому, кто пишет и говорит о философии, и прежде всего потому, что не всякий знает о нем, о его возможности и необходимости, не всякий ищет его, не всякий готов отказаться ради него от своего права на личное мнение и от субъективных прикрас своей души. А между тем этот опыт не может быть ничем заменен: ни удачной выдумкой, ни эмпирическим впечатлением, ни фантастическим образом, ни псевдомистической галлюцинацией, ни послушным заимствованием. Он есть действительно некоторое реальное испытание, личное по форме, но сверхличное по существу и значению; он несет в себе испытывающему и напряженный, сосредоточенный труд, и одинокую растерянность, и обжигающую боль, и радость очищения; но все же это в неличном, в неэмпирическом, не субъективном, по существу, устремлении: в устремлении к адекватному познанию сущности.

---

[1] Речь, произнесенная на торжественном заседании Московского Психологического Общества, посвященном чествованию И. Г. Фихте, 22 марта 1914 г.

В этом опыте душа сосредоточивается на природе объективного, реально проникаясь им и познавательно проникая в него, угашая свой скудный и колеблющийся свет, для того, чтобы загореться огнем самого предмета. Она наполняется его содержанием и значительностью — заживает красотою, истиною, добром, откровением — умолкая для того, чтобы внимать, и оберегая более всего подлинное предметное обстояние от вторгающихся и искажающих случайно-субъективных эмпирических ингредиентов. Философия всегда основывалась на таком опыте как на источнике своих постижений; предметом ее опыта было само безусловное, или в его чистом виде, или укрывшееся за видимостью явления; и в том, и в другом случае философия имела и имеет перед собою одно единое задание — вскрыть разумность его, познать со всею силою научного приближения и научной очевидности смысл этой подлинно испытанной безусловности. Истинная и глубокая философия всегда была и всегда будет разумным познанием того, что непосредственно дано во внутреннем духовном опыте как безусловное. За этими пределами начинается нефилософия; может быть эмпирическое знание, не посягающее и постольку глубоко важное; но может быть недоразумение и деградация: или трусливый опыт, опасающийся разума и своей разумности, или мертвые слова и выдумки, оторванные от опыта, или, что хуже всего — симуляция опыта и его предметности.

Философия знает эпохи подъема и упадка. Все эпохи подъема осуществляют истинное философствование, связующее напряженный и самоотверженный духовный опыт с непоколебимой уверенностью в разумной природе того, что имеет в нем открыться. Напротив, эпохи упадка теряют путь к этому опыту: они утрачивают

непосредственное стремление к самому предмету, они философствуют не из самостоятельного опыта и не о предмете, а о чужом опыте, о чужих мыслях, и в лучшем случае силятся повторить этот чужой опыт с посильным приближением к нему. Философия становится спекуляцией, отгородившейся от подлинного, живого мира; она не смеет поднять взор к Богу, она боится самой красоты, она повторяет мертвые слова о добродетели и исследование истины считает дорогою к ереси.

Еще не прошло четырехсот лет с Рождества Христова как христианская власть стала угрожать смертною казнью еретикам и приводить свою угрозу в исполнение. Это имело как бы провиденциальное значение. Усилия средних веков были направлены на то, чтобы оторвать человечество от самостоятельного и непосредственного духовного опыта и прикрепить все внутреннее творчество к обязательному посильному воображению и изображению того религиозного и нравственного опыта, который приписывался Иисусу Христу и который был истолкован церковной властью позднейших столетий. Философия если допускалась, то в виде разумного оправдания несвободного, догматизированного, *неиспытанного опыта*; схоластика как спекулятивное оперирование с *неданной данностью*, с реально неиспытанным, а потому лишь возможным предметом вырождалась постепенно в безразличие к нему, в согласие *фингировать** содержание философии; и в этом виде она была естественным продуктом инквизиционного духа средних веков. Сложилось нелепое и чудовищное представление о религиозном «профане» как о человеке, неспособном к подлинному религиозному опыту и обязанному веровать в то, что ему предпишут другие.** Между тем содержание этого обязательного

духовного опыта становилось все малопонятнее, все недоступнее; оно уходило все дальше от того простого, непосредственного сознания, к которому обращалось слово Иисуса; все уменьшалось число людей, могущих сделать его предметом своей непосредственной очевидности; и те, кому это было дано, начинали видеть иное, начинали молчать из страха или говорить о двух истинах.

Философия должна была выйти на свободу и сегодня мы с благоговением вспоминаем об одном из ее освободителей.

Эпоха Возрождения положила начало этому делу, незаконченному еще и поныне. То, что возродилось, был именно свободный, непосредственный духовный опыт, новое испытание живой природы, живой красоты, новое постижение Божества, новое, свободное ве́дение о добре и зле. Реформация провозгласила этот самостоятельный внутренний опыт верховным источником религиозной очевидности, и новая философия обрела на этом пути свое единое и великое задание. *Создать новое разумное самостоятельное учение о Боге, мире и человеке на основе освобожденного духовного опыта, на основании свободной познавательной очевидности, личной по форме, но сверхличной по содержанию и значению* — вот это задание всей новой философии, стоящее и перед нами, в наши дни и заставляющее нас искать преемства и научения у великих предшественников.

Сосредоточивающий и углубляющий поворот эти искания получили от Канта. Человек должен прежде всего испытать *себя*, начать с самопознания, раскрыть сущность и природу *своего* знания, *своего* разума. Нельзя судить о мире, нельзя постигнуть бытие Божие, не исследовав способности человеческой души и ее необходимые формы познания. И вот исследования Канта

открывают целую новую сферу философского опыта. Душа человека оказывается только видимостью, явлением, за которым скрывается нечто такое, что должно быть названо уже не душою, но *разумом* и *духом*. Разум есть уже не просто сфера сознательной отчетливости и даже не только способность человеческого сознания к истинному, т. е. всеобщему и необходимому суждению; разум есть духовная активность, которой дано познавать и определять закон своего творчества; разум имеет в основе своей абсолютно свободное, абсолютно реальное средоточие — человеческий дух, проявляющийся в безусловном самоопределении. Фихте, Шеллинг, романтики и Гегель отдали свои силы опытному исчерпыванию и разумному раскрытию этой безусловной сферы, вновь обретенной внутри человека.

Так определяется религиозное задание Фихте. Он не может уже веровать по-старому[2] в слепоте средневекового сознания, подчиняясь догмату и отрекаясь от личной очевидности.[3] Он не может исповедывать, следуя смутному ощущению (Empfindung);[4] он ищет самостоятельной, но предметно обоснованной убежденности (Ueberzeugung);[5] он не может не исследовать по-новому, свободно, с открытыми глазами.[6] Он начинает свои исследования торжественной клятвой (feierliches

---

[2] *Fichte J. G.* Aphorismen uber Religion und Deismus, aus dem Jahre 1790. Sämtliche Werke. Berlin, 1845. Bd V. S. 7, 8.

[3] *Fichte.* Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre 1806. Werke. Bd V. S. 418, 427, 428, 438, 447, 448—449, 476—477.

[4] *Fichte.* Aphorismen... Bd V. S. 5.

[5] Ibid.

[6] Ibid. S. 5, 6, 8; *Fichte.* Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus, 1799. Werke. Bd V. S. 198.

Gelubde)[7] служить одной только истине, он посвящает себя ей,[8] которая имеет открыться ему. И этой клятве он остается верен до конца. Все, что говорит Фихте, все, чему он учит, проистекает из души, потрясенной и обожженной испытанием[9] сверхличной очевидности. Он не рассказывает о своих «мнениях» или о том, что ему «кажется», считая это величайшей и неоправдываемой претензией (Arroganz ohne ihres gleichen);[10] он говорит, одержимый даймонием Сократа,* властно побуждаемый раскрыть всенародно то, что ему открылось; он учит тому, что уже не есть его учение, но что есть сама взывающая истина, о которой нельзя молчать и сознательное искажение которой есть гибель и падение человека.[11] Философ есть голос, орудие или медиум истины; он не выдумывает, а передает в разумной форме данное ему откровение. Истина не может быть в темном виде; не может быть откровения, стоящего в противоречии с разумом,[12] ибо то, что открывается, есть сама божественная разумность. И те, кто отрывает религию от философии и трусливо прячут свое верование от радостной работы разума, те не хотят видеть, что разумный свет сияет из самого откровенного содержания; они как слепцы, возлюбившие свою слепоту и боящиеся прозреть, как бесы, которые «веруют и трепещут»,[13] они, по слову Фихте, сами имеют дурное

---

[7] *Fichte.* Versuch einer kritik aller Offenbarung, 1792. Werke. Bd V. S. 13.

[8] Ibid. S. 12.

[9] Ср., например: *Fichte.* Rückerinnerungen, Antworten, Fragen. 1799. Werke. Bd V. S. 371.

[10] Ср.: *Fichte.* Aus einem Privatschreiben, 1800. Werke. Bd V. S. 384 Anm; а также: *Fichte.* Die Anweisung... Bd V. S. 417, 431, 437.

[11] См. все трактаты, связанные со спором об атеизме.

[12] Ср., например: *Fichte.* Versuch einer Kritik... Bd V. S. 122 и др.

[13] *Fichte.* Versuch einer Kritik... Bd V. S. 166.

мнение о своей вере и потому стремятся прорастить ее злаки в темноте. А между тем Божественное не может быть неразумным или противоразумным; свет может не сиять для человека, ослепленного посюсторонней видимостью; нам может быть многое непонятным и недоступным;[14] но это не может означать, что истинное, объективное — само по себе противоразумно: «так, как разум говорит к нам, он говорит и ко все разумным существам, так говорит он и к Богу».[15] Бог есть свет и истина; как возможен темный свет или относительная, множественная истина? Людей много, но разум как строгое единство может открыться только единым для всех; слово его не может звучать в каждой душе иначе, впадая в разноречие и противоречие с самим собою.[16] Души, затемненные общением с чувственным миром, души, отдающиеся потоку субъективных ассоциаций и выдумок (Einfälle),[17] выдаваемых за философские озарения, души, ищущие в религии обетования о счастии и видящие в Боге могучего устроителя этого счастья[18] — все они создают ложную, мнимую философию и деградированную религию. Но истинная философия — едина как сам разум и очевидна как сама истина. Душа философа ищет этого единственного верного знания: она непоколебимо верует в разум и ждет от него того сверхличного раскрытия, которое дается в непосредственно-интуитивной и в то же время разумной очевид-

---

[14] Ср., например: *Fichte.* Appellation an das Publicum... Bd V. S. 206—207, 207—212.

[15] *Fichte.* Versuch einer Kritik... Bd V. S. 121; *Fichte.* Rückerinnerungen. Bd V. S. 348.

[16] *Fichte.* Versuch einer Kritik... Bd V. S. 121.

[17] *Fichte.* Appellation an das Publicum... Bd V. S. 224, 225.

[18] Ibid. S. 219, 200.

ности.[19] По содержанию, хотя и не по форме, философия совпадает для Фихте с истинной религией.[20]

В основании его *религиозного*, id est* *философского* учения лежит некое интуитивно, «сердцем»,[21] как он говорит, пережитое и разумно-светящееся откровение.** В самой углубленной и сосредоточенно-горящей сфере души Фихте воспринял некий абсолютный и властный зов,[22] он внял некоему взывающему голосу, призыву, перед которым стих назойливый трепет чувственных влечений, личных интересов, субъективных настроений. Все померкло и поблекло перед силой этого голоса, все оказалось недостоверным, двоящимся, малореальным или даже вовсе несуществующим. Абсолютная реальность и достоверность этого определяющего зова была сама по себе настолько потрясающе подлинна,[23] что возможность сомнения отторела в душе навсегда: он стал верховной основой и принципом всяческой достоверности и реальности, абсолютно достоверным и абсолютно реальным началом бытия, жизни и знания. Философия Фихте получила от него свое задание: раскрыть духовное содержание этого голоса и призыва, познать в нем и через него природу Божества и объяснить в разумном порядке из раскрытого, развернутого смысла его — бытие мира, сущность и назначение человека и судьбу человечества в его целом.

---

[19] Ср., например: *Fichte.* Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche. Weltregierung. 1798. Bd V. S. 182, 183, 188; *Fichte.* Appellation an das Publicum... Bd V. S. 202, 208, 210, 211, 212; *Fichte.* Die Anweisung... Bd V. S. 418.

[20] *Fichte.* Die Anweisung... Bd V. S. 418.

[21] *Fichte.* Appellation an das Publicum... Bd V. S. 228.

[22] Ср.: *Фихте.* Назначение человека. Изд. Жуковского. С. 71—75.***

[23] *Fichte.* Ueber den Grund unseres Glaubens... Bd V. S. 182; *Fichte.* Appellation an das Publicum... Bd V. S. 205, 207, 210.

Этот голос как источник абсолютной мудрости и знания всему положил свой предел, все раскрыл, объяснил и установил.

То, к чему он звал, чего он требовал с такой категорической силой, что он предписывал, была свобода человеческого духа от всего чувственного, неразумного определения,[24] его *абсолютное духовное самоопределение.* Такое состояние абсолютного самоопределения, полной и безусловной духовной самоподчиненности утверждалось зовущим голосом — сразу — как идеал, норма и долг человеческой души, как назначение и цель человека и в то же время как абсолютно реальное, божественное состояние, лежащее в основе всего бытия и знания. Этот голос был одновременно разумной волей человека, его взывающей совестью[25] и в то же время начальным словом откровения Божия, свидетельством о божественной природе человека.[26] И в этом слиянии человеческого с божественным, в этом метафизическом тождестве сущности человека и сущности Бога лежит источник абсолютной достоверности, начало нового Евангелия, союз с христианским Евангелием и верный залог того, что путь человечества на земле неслыханно светел и победен.

Итак, этот голос зовет нас к свободе от всего чувственного и неразумного. Душа человека чувствует на каждом шагу, что «этот мир не есть ее родина» и что никакие дары этого мира не могут удовлетворить ее;[27] она томится среди преходящего, в служении тщетному и пустому.[28] А между тем этот мир чувственных явле-

---

[24] *Fichte.* Appellation an das Publicum... Bd V. S. 205.
[25] Ср.: ibid. S. 211, 205.
[26] Ср.: *Fichte.* Versuch einer Kritik... Bd V. S. 30.
[27] *Fichte.* Appellation an das Publicum... Bd V. S. 227.
[28] Ibid. S. 203.

ний держит ее в зависимости и подчинении; он постоянно воздействует на нее через тело, как бы проникает в нее и порождает в ней самой чувственные влечения; он заражает ее своей природой, увлекает ее своими прикрасами, пугает ее своими страхами.[29] Погруженная малодушно «в заботы суетного света», она видит себя на пороге той пассивности, которая характерна только для вещи.[30] Прихоти ведут ее к постоянной неудовлетворенности и зависимости, делают ее ничтожной и низменной. И есть в душе человека сила, не устающая восставать против этого низведения и совлечения духовной природы; эта сила способна к бесконечному по интенсивности и длительности порыву и просыпается она от того голоса или зова, который не может не раздаться и не прозвучать в каждой душе: ибо голос разума всем говорит одно и то же. «Нельзя быть пассивным, нельзя отдаваться общению с этим миром, нельзя покорствовать чувственным влечениям, отрекаясь от первоначальной духовной активности своей природы», — вот простой и ясный смысл этого голоса в его отрицательном значении. *Долг* человека в том, чтобы жить и действовать согласно этому; голос зовущий и воспрещающий есть голос *совести*. Именно совесть есть тот божественный голос, реальная сила которого потрясла душу Фихте и содержание которого раскрыло ему сущность человека и мира. Она указала ему на возможность и обязательность иного, нечувственного, вполне независимого от чувственности, чисто разумного самоопределения; на обязательность и необходимость иной жизни, такой, которая не увлекает человека в пассивную и слепую чувственную растерянность, но прикреп-

[29] *Fichte.* Versuch einer Kritik... Bd V. S. 29.
[30] *Фихте.* Назначение человека. С. 10.

ляет все его силы к единому, внутреннему, духовному средоточию. Вняв этому зову, человек может и должен противопоставить стихии этого мира то «подъемлющее чувство», которым Фихте наполнялся перед лицом горных ледников и рейнского водопада: «я не поддаюсь вашей силе!»[31] Он должен поставить целью всех своих действий, признать своим назначением — освобождение от воздействий эмпирического инобытия, от пассивного претерпевания, от положения раба, влекомого за победившим его врагом. Жизнь есть действование; долг предписывает действовать вполне «самостоятельно», т. е. так, чтобы единственным мотивом был закон, признанный самим действующим в личносверхличной разумной очевидности. Такое действование определяется тем, что есть «я», субъект; но не тем, что есть *не-я*, чувственный объект, эмпирическая природа мира и человека. Однако это не есть уже субъект как эмпирическое самосознание временной души; нет; то, что восстает в нас против эмпирического инобытия и противопоставляет себя как стихию субъекта стихии объекта, есть некое сверхчувственное средоточие, тот таинственный центр духа, от которого исходит всякая активность и в котором открывается нам сущность Божества.

Тайна этого средоточия обнаруживается прежде всего в том, что голос, зовущий нас к свободе и указывающий человеку его предназначение и его жизненную цель, испытывается нами как явление потусторонней, ибо сверхчувственной сферы, и в то же время оказывается совпадающим с голосом нашей личной воли. Этот голос есть голос величайшего, непомерного дерзания, ибо требование, которое он нам предъявляет, цель, к

[31] *Fichte.* Versuch einer Kritik... Bd V. S. 29.

которой он нас зовет, назначение, которое он нам предуказует, состоит не в частичном или относительном освобождении от объекта, но в целостном и полном преодолении объекта субъектом; объект должен перестать быть как объект; он должен *прекратиться* и его объективная видимость должна исчезнуть: торжество субъекта над объектом должно быть окончательным и исключительным. Только такое целостное и исключительное торжество, ликвидирующее самостоятельное бытие эмпирической объективности может открыть субъекту путь к абсолютной свободе. Ибо свобода есть состояние существа, в котором оно не имеет и не может иметь никакого внешнего бытия, не включенного в него, «другого» по отношению к нему, «инобытия», которое могло бы ограничивать его своею наличностью, воздействовать на него своею активностью и тем вызывать в нем пассивные состояния. Свобода есть определение *субстанции*; ибо только субстанция, сама себя определяющая и созидающая, сама на себя воздействующая, живущая в центростремительном творчестве, — только субстанция может быть свободна от взаимодействий с инобытием и от пассивных состояний. И вот потусторонний голос, звучащий в нашей душе, говорит нам: «Будь свободен от пассивности и от инобытия, будь субстанцией!» Стать субстанцией, освободиться от инобытия, мне, эмпирическому, ограниченному существу, всю жизнь проводящему под угрозой быть стертым в прах стихией этого мира... А между тем этот голос практического откровения, звучащий в душе, заставляет человека обратиться к себе самому и сознать свою ограниченность,[32] и от этого сознания во

[32] *Fichte.* Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Tübingen, 1802. S. 263.

всей его остроте и наглядности, вспыхивает в душе все перевертывающая буря. Возникает невыносимое убеждение, что я *могу* быть и *должен* быть чем-то бóльшим, бесконечно бóльшим, чем я есмь, и что я пресмыкаюсь в ничтожестве по собственному хотению и попущению. Таинственный голос совести заставляет меня исполниться тоской и влечением к той абсолютной, субстанциальной полноте бытия, которая называется свободой; во мне восстает воля к бесконечному, и уже не только разумная воля быть верным долгу ради долга,[33] но и вся сила непосредственного хотения, влечения, горящего устремления присоединиться к этой воле. Голос как бы разбудил во мне дремавшие возможности, вдохнул новую жизнь в разочарованное и разлагавшееся хотение. Душа наполняется *добродетельной* волей, которая есть деятельность *«всей не раздвоившейся силы человечества»*,[34] предписание долга уже не чуждо мне, наоборот, оно вырастает из глубины моего духа, как самое неотъемлемое от меня, самое коренное, самое исконное желание мое и стремление. Отказаться от него значит поистине отказаться от себя, изменить себе, признать себя лишенным бытия.[35] Моя воля, моя единая, нерасколовшаяся воля находит себя в этом событии, находит свое средоточие, свой центр, свою природу: она в истоках своих *совпадает* со взывающим голосом, который как бы впервые раскрывает ей самой ее собственную сущность. Голос откровения испытывается как голос самой воли. Воля, исцелившаяся и творящая, видит себя углубившейся и уходящей корнями своими в ту сверхчувственную, потустороннюю сферу,

---

[33] *Fichte.* Appellation an das Publicum... Bd V. S. 209.

[34] *Фихте.* Назначение человека. С. 21.

[35] *Fichte.* Ueber den Grund unseres Glaubens... Bd V. S. 182, 183; *Fichte.* Appellation an das Publicum... Bd V. S. 205, 206.

из которой прозвучало откровение. Здесь нет уже двух сторон — человечески-эмпирической воли и божественного сверхчувственного откровения. Обнаруживается реальное совпадение, тождество: воля человека наполнена и проникнута божественным откровением, восставшим из ее глубины; божественное откровение облеклось в человеческую волю и придало ей характер бесконечного по силе устремления к абсолютной цели. *Божественное раскрывается в пределах самого человека*; оно не вне субъекта, но внутри субъекта: оно есть *сверхчувственный корень человеческого духа.*

По учению Фихте, невозможно сделать это абсолютное средоточие человеческого духа предметом нашего субъективного сознания; здесь не поможет никакая рефлексия, никакой абстрагирующий акт мысли:[36] в нашей конечной мыслящей душе, в интеллигенции, сознание сверхчувственного как бы преломляется и разбредается на множество отдельных состояний и переживаний.[37] Но эта преграда бессильна перед основным сверхчувственным испытанием метафизического тождества: *совести как божественного голоса* в нас и нашей человеческой *способности желать.* Из этого состояния есть два пути: один в потустороннюю глубину, к первореальности; другой — на поверхность жизни, к практической деятельности и нравственному деланию.

Первый путь есть путь теоретической и религиозной философии, на котором вскрывается общая и основная структура человеческого духа, в необходимых творческих актах. Жизнь человеческого духа по самой основ-

---

[36] *Fichte.* Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. S. 2; *Fichte.* Appellation an das Publicum... Bd V. S. 203; *Fichte.* Die Anweisung... Bd V. S. 447, 456, 457.

[37] *Fichte.* Appellation an das Publicum... Bd V. S. 205.

ной сущности своей оказывается именно цепью творческих актов, которые теоретически могут быть выражены каждый раз термином «так необходимо», свершается. То, что свершается, лежит в той сокровенной, досознательной, божественной глубине человеческого духа, о которой мы непосредственно ничего не знаем, но которая воссылает к нам *откровение о коренном тождестве человеческого и божественного.* Внимая ему и проникая в него анализирующей мыслью, мы убеждаемся, что воля наша потому отзывается таким радостным согласием и признанием на категорическое требование совести, что узнает в нем нечто большее, чем норму или должное. Совесть не говорит нам просто — «пусть так свершится», но открывает нечто о сущем и реальном: «будь свободен в твоей человеческой сознательной жизни так, как ты *уже* свободен в твоих божественных, досознательных творческих актах». Этим она не только открывает нам перспективу будущего и должного, развертывающуюся вдаль, но поднимает завесу, отделяющую наше сознание от мира сверхчувственной реальности. В твоей временной и чувственной, повседневной жизни, говорит она, ты должен жить в чистой и совершенной независимости от чувственного инобытия, в том разумном самоопределении, которое свойственно только субстанции; в этом твое назначение именно потому, что в сокровенной сущности твоей *ты уже субстанция и никогда не перестанешь быть ею.*

На каком бы событии, внешнем или внутреннем, ни остановился человек, он неизменно увидит, что это событие есть для него прежде всего его собственное представление и вслед за тем, что нет и не может быть никакого представления, которое не полагало бы реальность своего субъекта, носителя или совершителя.

Каждое представление имеет в основании своем некую первоначальную реальность; оно предполагает живое, духовное, творческое я, которое все собою обусловливает, но само по себе ничем уже не обусловлено и безусловно. Все, что вообще реально, что осуществилось, создано или «положено», все создано и как бы помещено именно в этом безусловном средоточии, которое есть лоно, вмещающее и объемлющее всю и всяческую реальность.[38] Необходимость допустить это «абсолютное *я*» как первооснову всего знания и всей деятельности обнаруживается уже в теоретическом размышлении, в Наукоучении. Но абсолютную достоверность, *очевидность религиозного откровения* это допущение получает именно в зовущем голосе совести. То героическое и с виду неосуществимое требование «быть свободною субстанцией», которое этот голос ставит перед каждым человеческим существом, изумляет своею непомерностью только того, кто еще не оторвался от власти и реальности чувственного мира, кто ослеплен его видениями и тенями настолько, что не может вырваться из тесноты конечного сознания и не может вернуться своей «духовной памятью», своим духовным прозрением к вечно живым, божественным истокам своего существа. Голос нравственного откровения зовет не в чуждые и незнакомые места, не к осуществлению неизвестных событий, не к созданию того, чего еще никогда не было и что впервые должно стать реальным; нет; он зовет *вернуться* туда, откуда изошло каждое конечное сознание, он звучит как тоска по родине, по той родине, оторваться от которой можно только во внешней видимости, но которая всегда останется душою нашей души; он зовет к возврату, к восстановле-

[38] *Fichte.* Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. S. 3—11.

нию Божественной абсолютности, которая только затемнена эмпирической субъективной формой сознания. Надо угаснуть для мира чувственного бытия,[39] чтобы узреть свою сверхчувственную, божественную природу, скрытую в глубине, активную и свободную монаду духа — нумен человеческого существа, самоопределяющийся законом разума. Потому так радостно отзывается душа на голос совести, потому воля и сознание празднуют так светло свое возрождение, что человеку открывается вновь величайшее из благовестий[40] когда-либо озарявших его разум: *благовестие о существенном единстве человека и Бога; весть о реальности Богочеловечества.* Человек не оторван от Божества;[41] не противостоит ему как беспомощный и грешный раб, которому только и остается умолять о пощаде: «не вниди в суд с рабом твоим»... Трепещущая религиозность средних веков смыта новым откровением. И даже высшее дерзание реформации, восставшей против отлучения души от Бога ступенью священства на земле и ступенью святости в небесах, является тусклым и несмелым предчувствием нового достижения. Человеческий дух в основе своей сам божествен; Божество не *вне* его; оно не есть для него метафизическое инобытие. Человек обретает Бога в себе самом, через себя самого, он познает, что *есть* сфера, где человеческий дух, оставаясь по форме своего бытия человеческим духом, есть, по существенной природе своей, сама подлинная божественная реальность. Сознание этого должно родиться в каждом человеке; это не значит, что метафизическое соединение с Богом должно еще только состояться в каждом из нас; нет; единство *всегда* есть и не может ни

[39] *Fichte.* Die Anweisung... Bd V. S. 412.
[40] Ibid. S. 483
[41] Ibid. S. 452.

угаснуть, ни исчезнуть; но, внемля голосу нравственного откровения, каждый должен *осознать* себя как конечную душу, несомую субстанцией Божественного духа.[42] Это не значит, конечно, что каждый человек в своей единичности есть отдельное и самостоятельное Божество; но каждый человек имеет в глубине своей души подлинную силу божественного самоопределения, которая и делает его субстанцией. В этой силе, присущей каждому из людей, открывается живое присутствие Божества, участие в Боге, вхождение в его подлинную жизнь, «абсолютное единство»[43] с ним; это субстанциальное единство каждого человека с Богом слагается так, что Бог не исчерпывается ни одною из человеческих монад, но каждая сверхчувственная духовная монада есть целиком живой ингредиент и участник сущности Божией.* Повседневное человеческое сознание может не знать об этом[44] и жить изо дня в день; и тогда оно блуждает впотьмах, а человек подобен бесчувственной льдине.[45] Но раз человеку открылось бытие Божие и он познал, что глубочайший корень его существа есть в единстве с Богом, он имеет один только путь на будущее время: угасить лампаду своей чувственной жизни и раствориться в этой основе, слиться с нею всем своим мышлением, своею любовью, своим послушанием, своею радостью.[46] И тогда ему открывается новая жизнь и новый свет загорается его очам. Он видит, что чувственный мир не реален; что он

[42] Ср.: ibid. S. 419.
[43] Ibid. S. 483.
[44] Ibid. S. 444
[45] Ibid. S. 433.
[46] Ibid. S. 407, 446

есть лишь видимость, призрак; что он лишен истинного бытия.[47]

Что единственная реальность, единственное бытие — это сам Бог, который есть все и вне которого не существует ничего.[48] Вне его нет и меня, ибо я есмь только в Боге и через Бога.[49] Угашая свою эмпирическую самобытность я обращаюсь к этому источнику и новое сознание себя, новое самосознание возжигается во мне: я знаю себя в Боге, я сознаю Бога как неотъемлемую основу свою. И это самосознание есть в то же время знание о Боге, знание Бога, откровение, в котором въяве присутствует сам Бог.[50] Это знание и сознание есть особая форма Бога, его способ пребывать (Dasein)[51] в человеческом существе, не меняя свою природу и не искажая свою сущность. Это означает, что Бог есть само знание, сама знающая мысль: ибо знание насыщено Богом, а Бог растворен в знании.[52] Сущность Божия не искаженно, подлинно открывается мыслящей душе, «высшему взлету ее мысли».[53] Это откровение есть не только идеальное, познавательное овладение, но *реальное слияние* человеческой души с Богом. По видимому это человек познает Бога: на самом же деле — это живая сила Божества овладевает человеческой душой. Начинается новая *жизнь*, столь богатая, столь горящая, столь подлинная, что только о ней и можно говорить как о жизни. Это есть сама еди-

---

[47] *Fichte.* Ueber den Grund unseres Glaubens. Bd V. S. 180; *Fichte.* Appellation an das Publicum... Bd V. S. 214, 223, 228.

[48] *Fichte.* Die Anweisung... Bd V. S. 448, 450.

[49] Ibid. S. 449.

[50] Ibid. Vorlesung III.

[51] Ibid.

[52] Ibid. S. 443.

[53] Ibid. S. 411, 418.

ная жизнь, ибо *Бог есть жизнь*.[54] Но жизнь *есть творчество*; она есть единый, непрекращающийся порыв; и вот религиозная душа оказывается насыщенной *творчеством Божиим*. В ней все деятельно, все есть акт, созидание и творение.[55] И в этом творческом порыве душа человека находит вновь свое единство; ибо *Бог есть единство*;[56] и свою цельность; ибо *Бог есть цельность*.[57] Разорванное и распадшееся воссоединяется; то, что было «два», становится «одним»; каждый человек обнаруживает свое единство с Богом и через это единство раскрывается последнее и величайшее: мир человеческих личностей, со всем его многообразием, разъединенностью и противоборством, оказывается пустою видимостью рефлексии, ибо *все люди суть живые части единой Божественной субстанции*.[58] В Боге все *соединяется, ибо Бог есть любовь*.[59]

Такова последняя глубина религиозного учения Фихте. Это есть новое и своеобразное учение о единстве человека и Бога, вынашивавшееся еще великими схоластами, Эриугеной и Амальрихом,* и подготовленное немецкими мистическими течениями. Сам Фихте устанавливает свою непосредственную духовную близость к учению Иисуса в том виде, как оно представлено в Евангелии от Иоанна. Однако религиозный опыт Иисуса не повторяется и не воспроизводится им как чужое, хотя и Божественное откровение. То, что изла-

---

[54] Ср.: ibid. Vorlesung I; *Fichte*. Ueber das Ween des Gelehrten, 1805. Bd VI. S. 361—363.

[55] *Fichte*. Rückerinnerungen. Bd V. S. 366, 369; *Fichte*. Aus einem Privatschreiben. Bd V. S. 381.

[56] *Fichte*. Die Anweisung... Bd V. S. 404, 405, 439, 443, 445, 450.

[57] Ibid. S. 439

[58] Ibid. S. 460.

[59] Ibid. Vorlesung I.

гает Фихте, открылось ему в *самостоятельной*, личносверхличной очевидности, на пути философской интуиции, обращенной к нравственности как испытываемому предмету. Философия есть для него единственный путь к Богу,[60] и философ, как он это открыто высказывает, приходит к учению о Богочеловечестве, утерянном на протяжении веков, — совершенно независимо от христианства. И в самом Евангелии от Иоанна Фихте различает метафизическую истину и ее историческое одеяние: он исповедует Бога неличного; он признает Христа первородным сыном Божиим, но лишь в том смысле, что ему первому открылось единство всех людей с духом Божиим; он открыто отвергает букву обрядного и эмпиристического истолкования, выработанного позднейшими веками.

Для Фихте как для истинного философа центр тяжести лежит не в букве толкования, не в словах и не во внешней форме. Но в духе и творчестве. «Если бы», — говорит он, — «Иисус мог возвратиться в мир, то... он был бы вполне удовлетворен, найдя христианство действительно господствующим в душах людей, независимо от того, восхваляют при этом его заслуги или умалчивают о них»,[61] ибо он и при жизни искал не своей славы, но осуществлял волю Божию. Человек, познавший силу Божию и предавшийся ей, должен помнить всю жизнь слова Евангелия: «по плодам их узнаете их», ибо, как говорит Фихте, «единственное истинное испытание того, действительно ли человек исповедует что-либо, состоит в том, действует ли он согласно своему исповеданию».[62]

---

[60] Ibid. S. 418.
[61] Ibid. S. 485.
[62] *Fichte*. Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Bd V. S. 168.

В самом деле, если Бог есть сама мысль, само творчество, сама любовь, и познавший Бога реально принял его и растворился в его сущности, то душа его должна быть неминуемо насыщена *творческим познанием и творческой любовью.* Такое состояние целостной возрожденности[63] души в Боге Фихте именует состоянием блаженства или блаженной жизнью. Тот, кто живет этой жизнью, кто реально испытывает, что его жизненное делание, верное голосу теоретической и практической совести, *несомо силой Божией*, — тот действительно осуществляет в знании и в действовании высшее *самосознание*, призыв к которому составляет бессмертное дело Фихте. Такой человек знает, что деяния его суть творческие деяния самой силы Божией, которой он предается спокойно и радостно. «Ненарушимая радостность», говорит Фихте, изливается «на все его существование»,[64] ибо он имеет постоянное живое свидетельство, непоколебимую реальную гарантию того, что *добро необходимо восторжествует в мире.* Пусть в современной действительности возобладали злые силы; пусть чистая воля и самоотверженное благородство являются в виде исключения; пусть бескорыстные деяния с *виду* не приносят плода и затериваются в сети интриг и компромиссов. Тот, кто в голосе совести узнал голос Божий и через него познал, что нравственный поступок есть проявление Божией силы в человеке, тот — не «верит», нет — тот *знает с очевидностью видения*, что его поступок абсолютно необходим и абсолютно целесообразен в процессе осуществления добра в мире. За видимым, чувственным строем вещей, людей и их столь «важных» и «умных» расчетов, там,

---

[63] *Fichte.* Appellation an das Publicum... Bd V. S. 213.
[64] Ibid. S. 212.

дальше, в глубине — сокрыт иной мир,[65] иной строй, иной порядок дел и отношений. Это есть «моральный миропорядок», Богом руководимый,[66] созидаемый и направляемый и прямо противоположный чувственному миропорядку.[67] Моральный мир объемлет всех людей,[68] всех несет в себе, всех связует в своем незримом, сверхчувственном и вечном порядке. Нет человека, который был бы слишком мал для этого строя,[69] который был бы неважен в помышлениях и делах своих. Каждый человек имеет свое определенное место в этом мире, свой долг и свое назначение,[70] достоинство его деяний и творческий результат его достижений определяются здесь не видимостью его поступков, не внешним эффектом их, не житейским успехом, но тем *нравственным настроением*, из которого он их совершает,[71] чистотою его мотивов, бескорыстием его побуждений, скрытым огнем его волевых устремлений; иными словами: *нравственной боговдохновенностью его души*. Это присутствие силы Божией в деяниях, требуемых совестью, дает человеку мудрую уверенность в том, что *каждое истинно доброе деяние удается, а каждое злое дело неизбежно терпит неудачу*.[72] Ибо злые дела творятся на свете теми ослепленными и религиозно наивными людьми, которые не видят, что они *оторвались от воли и силы Божией* и что дни их видимого торжества сочтены.

---

[65] Ibid. S. 204.
[66] Ibid. S. 220; *Fichte*. Rückerinnerungen. Bd V. S. 369.
[67] *Fichte*. Appellation an das Publicum... Bd V. S. 207.
[68] Ibid. S. 207; *Fichte*. Rückerinnerungen. Bd V. S. 361.
[69] *Fichte*. Appellation an das Publicum... Bd V. S. 227.
[70] *Fichte*. Ueber den Grund unseres Glaubens... Bd V. S. 185, 188.
[71] *Fichte*. Appellation an das Publicum... Bd V. S. 207.
[72] *Fichte*. Ueber den Grund unseres Glaubens... Bd V. S. 188.

Вот из этого-то знания проистекает то «несказанное спокойствие» и тот «геройский дух»,[73] которые дают возможность человеку совершать свой жизненный путь в сосредоточенном и творческом горении, в котором совершал его Иоганн Готлиб Фихте. Он видел как бы воочию, что грядущие судьбы человечества несказанно светлы и прекрасны; ибо человека ведет в нем самом таящаяся и ему, через призывы совести открывающаяся, сила самого Божества. Духовный опыт Фихте, приведший его к пониманию *философии как религии совести*, зовет человека к *радости*, ибо возродиться духовно, через реальное, духовное единение с Божеством есть поистине величайшая радость, доступная человеку.

И если нам предстоит духовное возрождение и мы действительно желаем его, то будем помнить о том, кто мыслью и делом служил и звал нас служить голосу *совести* как источнику знания о Высшем.

[73] *Fichte.* Appellation an das Publicum... Bd V. S. 228.

ПРИМЕЧАНИЯ

В приложение включены историко-философские исследования И. А. Ильина, предшествовавшие его фундаментальному труду «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека»; два больших монографических очерка — «Идея личности в учении Штирнера» и «Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте Старшего» — переиздаются впервые после их первой публикации в журнале «Вопросы философии и психологии» в начале века. За пределами данного издания осталась только статья «О возрождении гегелианства», поскольку она в переработанном виде вошла в книгу Ильина о Гегеле (в качестве предисловия). Эти сочинения дают ясное представление о методологии, с помощью которой Ильин осуществлял свои интерпретации классических философских систем, а также о путях формирования основных понятий и принципов его собственной философской концепции.

Особенно важное значение для творческого развития Ильина имел труд «Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте Старшего»; не случайно Ильин из ранних работ только его (наряду с книгой о Гегеле) указал в списке своих главных сочинений, приведенном в статье «Что делать?», написанной в 1948 г. для сборника «День русского ребенка» (см.: *Ильин И. А.* Собр. соч. В 10 т. М., 1993—1997. Т. 2. Кн. 2. С. 366). Исследование о Фихте можно в определенном смысле рассматривать как первую часть «дилогии», целью которой было выявление глубинного смысла философских идей двух крупнейших представителей немецкой классической философии — Фихте и Гегеля. Внимательный читатель без труда обнару-

жит очевидную близость двух трудов Ильина — и в методологии историко-философского исследования, и в полученных результатах. Своими работами о Фихте и Гегеле Ильин открыл чрезвычайно плодотворный подход к интерпретации классического философского наследия, направленный не столько на буквальное воспроизведение убеждений великих мыслителей прошлого, сколько на выявление скрытых тенденций в их трудах, предвосхищающих совершенно новые принципы философского понимания мира и человека, которые вышли на первый план только в мировоззрении XX в.

ИДЕЯ ЛИЧНОСТИ В УЧЕНИИ ШТИРНЕРА

Работа была опубликована в журнале «Вопросы философии и психологии» за 1911 г., кн. 1 (106).

С. 299 * «Единственный и его собственность» (нем.).
С. 307 * последний, решающий довод (лат.).
С. 314 * «Я, человек» (нем.).
С. 321 * «Ганс или Кунц» (нем.).
** «телесный Кунц» (нем.).
*** «вся и телесная личность»; телесное Я (нем.).

С. 322 * В дальнейшем этот тезис будет пересмотрен Ильиным и в отношении всего остального творчества Гегеля. В своей книге о Гегеле он будет утверждать, что в процессе построения своей системы Гегель приходит к выводу о том, что иррациональная стихия является «необходимым для Духа и обогащающим его ингредиентом...» (*Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994. С. 251).

С. 327 * Для самого Ильина конечность, смертность человека составляет важнейшую характеристику его бытия. Ср. его отношение к смерти в работах «Основное нравственное противоречие войны» и «Духовный смысл войны».

С. 329 * «человек, как он любит и живет» (нем.).

С. 336 * *Гюйо Жан Мари* (1854—1888) — французский философ-позитивист, в своих воззрениях на человека и общест-

во исходивший из понимания жизни как чисто биологического процесса (книга, упоминаемая Ильиным, в русском переводе 1908 г. носила название «Безверие будущего»).

С. 337 * «ничто всякого другого» (нем.).

С. 338 * *Экхарт Иоганн (Мейстер Экхарт)* (1260—1327) — немецкий философ-мистик, оказавший большое влияние на формирование немецкого классического идеализма.

С. 339 * «совершенно свой (собственный)» (нем.).

С. 340 * Ср.: «Смысл человеческой жизни в *свободе* и *самоосвобождении*... его (человека) *истинное духовное существо* есть не что иное, как *сама субстанция*, сама *абсолютная свобода*, восстанавливающая себя в творческом борении (*Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 259).

** «удовлетворение "славного малого"» (нем.).

С. 348 * Позже такое же обвинение в недооценке иррационального, злого начала в душе человека будет выдвинуто Ильиным против Л. Толстого (см.: *Ильин И. А.* О сопротивлении злу силою. Гл. 9: «О морали бегства»).

ШЛЕЙЕРМАХЕР И ЕГО «РЕЧИ О РЕЛИГИИ»

Работа впервые была опубликована в 1912 г. в журнале «Русская мысль», кн. 2; переиздана в журнале «Ступени» в 1992 г. (№ 3).

С. 350 * Здесь Ильин впервые формулирует основы своей интуитивистской концепции духовной очевидности. Любая область человеческой духовности основана на интуитивном единении со своим предметом, который является частной стороной всеобщего духовного Предмета — Бога.

** По убеждению Ильина в интуитивном акте равно важны как иррациональная сторона акта (непосредственная «жизнь» в предмете), так и его рациональная сторона, связанная с необходимостью строгого анализа пережитого содержания (ср. описание акта очевидности в книге «Религиозный смысл философии»).

С. 351 * Тема личной автономии, личной свободы человека как важнейшего условия истинной, «объективной» религиозности является одной из важнейших во всех работах Ильина, посвященных проблемам религии и «религиозного опыта». Особенно подробно об этом он будет писать в «Аксиомах религиозного опыта», где сформулирует оригинальное определение религии: «Религия есть *свободное цветение личного духа*» (*Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта. М., 1993. С. 90; см. также главы 1—3 этой книги).

С. 358 * Несколько позже Ильин оказался сторонником именно этой точки зрения; ср.: «Одно из величайших духовных заданий философии состоит в том, чтобы познать и раскрыть силами разума все то предметное содержание, которое религия считает свим исключительным достоянием... Религиозная "истина" есть лишь смутное и сбивчивое предвосхищение философской *истины*, и разуму надлежит вступить в свои права» (*Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 469). Это же убеждение выражено в книге «Религиозный смысл философии».

** Это «задание» Ильин попытался выполнить в самой значительной из его поздних работ — в «Аксиомах религиозного опыта». Сформулировнную выше антиномию он разрешает за счет различения содержания и формы религиозного акта и разработки своеобразной диалектики взаимосвязи «формы» и «содержания». Там же он еще раз вспоминает Шлейермахера и отвергает его точку зрения именно за непонимание указанной диалектики (см.: *Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта. С. 157—161).

КРИЗИС ИДЕИ СУБЪЕКТА В НАУКОУЧЕНИИ ФИХТЕ СТАРШЕГО

Работа была опубликована в 1912 г. в журнале «Фопросы философии и психологии», кн. 1 (111)—2 (112).

С. 359 * «Замечу только, что нередко... путем сравнения мыслей, высказанных автором о своем предмете, мы понима-

ем его лучше, чем он сам себя (понимал)...» (*Кант И.* Критика чистого разума. Соч. В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 350).

С. 360 * Учению Канта о «вещи в себе» было посвящено кандидатское сочинение Ильина (см.: *Лисица Ю. Т.* Иван Александрович Ильин. Историко-биографический очерк // *Ильин И. А.* Собр. соч. Т. 1. С. 8, 397).

С. 362 * «О понятии наукоучения, или так называемой философии» (нем.).

С. 363 * «Основа общего наукоучения» (нем.).

** «Очерк особенностей наукоучения» (нем.).

С. 364 * *Рейнгольд Карл Леонард* (1758—1823) — немецкий философ, последователь и популяризатор философии Канта. В своей собственной философской концепции пытался доказать существование некоей центральной функции всякой деятельности разума. В дальнейшем стал сторонником Фихте.

С. 367 * Очень важный отрывок, характеризующий методологию исследования истории философии у Ильина: восприятие классической философской системы связано с интуитивным вживанием в нее, не должно ограничиваться рациональным анализом ее принципов. Очень похожее описание подхода Ильина к системе Гегеля содержится в статье «О возрождении гегелианства» и в предисловии к книге о Гегеле.

С. 368 * тем самым (лат.).

С. 373 * Точно такое же расхождение между исходным замыслом и полученным результатом Ильин обнаружил и в системе Гегеля (см.: *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Гл. 12).

С. 374 * в зародыше (лат.).

С. 376 * сам по себе (нем.).

С. 379 * «совершенно безосновный» (нем.).

С. 382 * ближайший (логический) род (лат.).

** специфическое отличие (лат.).

С. 394 * «Я полагает первоначально лишь свое собственное бытие» (нем.).

** «Я противополагается лишь Не-Я» (нем.).

*** «Поскольку положено Не-Я, Я (еще) не положено» (нем.).

**** «положено не Я» (нем.).

С. 395 * делимый, количественный (нем.).

С. 398 * Я само по себе (нем.).

С. 402 * Аналогичное представление о «пути Бога в мире» и точно такое же «задание» для Бога позже Ильин обнаружит и в гегелевской философии.

С. 405 * рок, судьба (др.-греч.).

С. 410 * Аналогичным образом в терминах «грехопадение», «страдание», «борьба» будет описывать Ильин переход от абсолютного к относительному (от Бога к миру) в своей книге о Гегеле. Сформулированный в данном отрывке тезис, определяющий центральное положение конечного, единичного человека в мире, требующий от человека абсолютной ответственности за все происходящее в мире, станет главным принципом этической концепции Ильина.

С. 416 * Позже упомянутая здесь «воля к бесконечному» будет определяться Ильиным как реализация акта совести (ср.: *Ильин И. А.* Путь духовного обновления. Гл. 4).

С. 422 * Ср.: «Путь Божий в мире есть путь побеждающего страдания... Но победа эта трагически растягивается и отходит в бесконечность» (*Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 499).

С. 427 * В книге о Гегеле Ильин признает фундаментальную ограниченность, конечность человека выражением ограниченности, внутренней «ущербности» самого Бога (см.: *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 468).

С. 428 * По сути, здесь Ильин утверждает, что мировоззрение человека, позволяющее ему сформулировать для себя идеалы и практические задачи, должно подразумевать одновременно и *различие* Бога и человека и их *потенциальное тождество*, достигаемое в бесконечном процессе развития.

С. 439 * *Фалькенберг Рихард* — немецкий историк философии; *Ласк Эмиль* (1875—1915) — немецкий философ, сочетавший в своих построениях неокантианство с феноменологией Э. Гуссерля; *Медикус Фриц* — немецкий философ, издатель сочинений Фихте и исследователь его творчества.

** «пример конструктивной психологии» или «конструктивная трактовка психологии» (нем.).

С. 440 * дух, чувствующая душа, душа (нем.).

** кто доказывает слишком много — ничего не доказывает (лат.).

С. 444 * «Я есть» (нем.).

С. 445 * ряд и связь актуальных состояний (лат.).

** ряд и связь идей (лат.).

С. 449 * учение о праве (нем.).

С. 454 * внося соответствующие изменения (лат.).

С. 457 * «субстанция есть единственное, что способно к действию» (фр.); «кто не действует — не существует», «действующей является только субстанция» (лат.).

** *Виндельбанд Вильгельм* (1848—1915) — глава баденской школы неокантианцев, известный историк философии.

*** «существующее само по себе» и «просто положенное» (нем.).

С. 468 * Ср.: «страдающее Абсолютное — *не абсолютно*; и поборающее Божество — *не Бог*» (*Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 499).

С. 472 * См.: *Фихте И. Г.* Назначение человека. Пер. с нем. Л. М. Меерович. Под ред. Н. О. Лосского. СПб., 1905.

С. 477 * В дальнейшем Ильин радикально изменил эту оценку гегелевской философии и сблизил его религиозную концепцию с концепцией Фихте.

ФИЛОСОФИЯ ФИХТЕ КАК РЕЛИГИЯ СОВЕСТИ

Работа была впервые опубликована в 1914 г. в журнале «Вопросы философии и психологии», кн. 2 (122); переиздана в книге: *Ильин И. А.* Соч. в 2-х т. Т. 1: Философия права. Нравственная философия. М., 1993.

С. 480 * *фингировать* — указывать пальцем, объяснять на пальцах; от Finger — палец (нем.).

** См. прим. к стр. 351.

С. 483 * *даймоний Сократа* — божественный голос в душе человека, обусловливающий моральность его поступков.

С. 485 * то есть (лат.).

** Понятие «сердечное созерцание» станет одним из важнейших в работах Ильина 30—50-х годов.

*** См. прим. к стр. 472.

С. 495 * От критического отношения к «антропологическому пантеизму» Фихте Ильин переходит в данной статье к интерпретации фихтеанской идеи тождества Бога и человека в духе гегелевских принципов «конкретности» и «тотальности».

С. 497 * *Эриугена Иоанн Скотт* (ок. 810—ок. 877) — средневековый философ-неоплатоник; настаивал на примате разума перед авторитетом религиозного предания, понимал Бога как абсолютное бытие, присутствующее в мире и человеке, как исток и конечную цель мирового процесса. *Амальрик (Амальрих) Бенский* (ум. ок. 1207) — основатель еретической секты амальрикан; развивал неоплатоническую традицию, восходящую к Эриугене, усилив ее пантеистическое содержание.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение. Этапы жизни и творчества 5

Первая глава. Истоки 15

Вторая глава. Подходы к экзистенциальной метафизике человека 27

§ 1. Неповторимость личности и духовное единство людей 31

§ 2. Персонализм Фихте и новые задачи философии 53

§ 3. Единство философии и жизни 66

Третья глава. От Фихте к Гегелю: философия мировой трагедии 78

§ 1. Проблема философского акта 80

§ 2. «Вживание» в гегелевскую философию . . . 100

§ 3. Учение о Боге 126

§ 4. Путь Бога 138

§ 5. Трагедия Божьих страданий. Кризис теодицеи 159

§ 6. Исследование Ильина о Гегеле в контексте европейской философии XX в. 171

Четвертая глава. Путь человека 179

§ 1. Трагедия истории и задачи человека 181

§ 2. Проблема зла 186

§ 3. «Преодоление» христианства 197

§ 4. Этика трагического подвига 213
§ 5. Белая идея 219

Пятая глава. Православный философ 232

§ 1. Путь духовного обновления 236
§ 2. Концепция духовного национализма 251
§ 3. Структура религиозного акта 262
§ 4. Творческое и просветляющее страдание . . 274

Заключение. Трагедия жизни и творчества 289

ПРИЛОЖЕНИЕ

И. А. Ильин

Историко-философские сочинения 1911—1914 гг.

Идея личности в учении Штирнера (опыт по истории индивидуализма) 299

Шлейермахер и его «Речи о религии» 349

Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте Старшего. Опыт систематического анализа 359

Философия Фихте как религия совести 478

Примечания 502

В книге анализируется творчество одного из крупнейших русских философов XX в. Ивана Александровича Ильина (1883—1954). Особое внимание уделяется двум важнейшим сочинениям зрелого Ильина — двухтомному труду «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», одному из лучших в мировой философской литературе о Гегеле, и книге «О сопротивлении злу силою». Подробно освещается творчество позднего Ильина, попытавшегося сформулировать основы православной философии.

В приложении публикуются историко-философские сочинения Ильина 1911—1914 гг., среди которых два крупных монографических труда «Идея личности в учении Штирнера» и «Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте Старшего», не переиздававшихся со времени первой публикации в начала века.

ИГОРЬ ИВАНОВИЧ ЕВЛАМПИЕВ

Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина

Утверждено к печати
Редколлегией серии «Слово о сущем»

Оригинал-макет подготовлен *И. И. Евлампиевым*

Лицензия № 020297 от 23 июня 1997 г. Подписано к печати 19.02.98.
Формат 70 × 100 $^{1}/_{32}$. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 20.8. Уч.-изд. л. 21.8. Тираж 1050 экз.
Тип. зак. № 3505. С 23.

Санкт-Петербургская издательская фирма РАН
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская лин., 1

Санкт-Петербургская типография «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 лин., 12