

# ФИЛОСОФИЯ ИЛЬИНА: ОПЫТЫ РЕЛИГИОЗНО- ФИЛОСОФСКИЕ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ КРАТКИЕ ЗАМЕТКИ

Александр Торгомович Казарян

доктор философии  
доцент кафедры богословия  
Московской духовной академии  
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия  
a.t.kazaryan@mail.ru

**Для цитирования:** Казарян А. Т. Философия Ильина: опыты религиозно-философские и политические. Краткие заметки // Вопросы богословия. 2019. Т. 1. № 1. С. 106–125 doi: 10.31802/2658-7491-2019-1-1-106–125

## Аннотация

УДК 1(091):[27+32]

Статья посвящена анализу основных философских, религиозных и политических воззрений русского философа и политического мыслителя И. А. Ильина (1883–1954). Предметом рассмотрения философских и религиозных учений Ильина стали написанные им книги: выдающийся историко-философский труд «Учение Гегеля о конкретности Бога и человека» в двух томах, принадлежащий к ранним сочинениям автора, а также его поздние работы, в которых автор пытался построить свою религиозно-философскую систему — «Путь к очевидности», «Ак-

сиомы религиозного опыта» и некоторые другие. Отмечается, что попытки Ильина построить свою непротиворечивую религиозно-философскую концепцию не были успешными. Политические и государственные идеи Ильина, учение о будущем государственном устройстве России, её верховной власти, месте Церкви в жизни страны, и её участие в политике обсуждаются на основе ряда его трудов «Наши задачи. Статьи 1948–1954 годов. В 2 т.», «О монархии и республике» и др.

**Ключевые слова:** Бог, абсолют, человек, мир, сознание, самосознание, душа, абсолютная идея, понятие, субъект, объект, предмет, опыт, метод (феноменологический; исследования), «вчувствование», созерцание («ясновидение»), «очевидное», «философский акт», мысль и смысл, сущность, любовь, вера, инстинкт, философия религии, духовность, государство, политика, народ, исторический путь, Запад, русский человек, патриотизм, Родина, будущее государственное устройство России, демократия, свобода, политические партии, конституция, монархия, диктатура, «верховный правитель» России, Церковь, Св. Патриарх, Император.

**Ж**изнь И. А. Ильина пришлась на удивительное по числу исторических событий время: он родился в 1883 г. в царствование Александра III и умер в декабре 1954 г., через год после смерти Сталина. Поразителен сам феномен Ильина — философ, не игравший первостепенной роли в жизни русской эмиграции, запомнившийся изданной ещё в 1918 г. глубокомысленной книгой о Гегеле и получившей широкую огласку и «скандальную известность» теорией «о сопротивлении злу силою»<sup>1</sup>, становится в новой России чуть ли не самым издаваемым и цитируемым «русским мыслителем». Этот феномен Ильина, требующий как специального истолкования его религиозно-философских и политических учений, так и объяснения факта их востребованности различными политическими силами современной России, свидетельствует о сложности и невозможности разрешения «загадки Ильина» средствами одной только философии. Тем самым определяются и рамки кратких заметок, они ограничены обсуждением философской и политической проблематики и не входят в рассмотрение современной политической ситуации, анализ которой, возможно, мог бы дать ответ на вопрос, почему ныне Ильин так популярен в различных политических течениях.

Связь политической философии Ильина с его религиозно-философским учением требует краткого изложения и оценки этого учения. Это тем более важно, что Ильин воспринимается в современной литературе не просто в качестве философа, но по преимуществу — православного философа, и даже богослова — последнее, бесспорно, преувеличение, Ильин богословских сочинений не писал и богословом себя не считал.

**Ранний период творчества** Ильина характеризуется глубоким интересом к истории философии. В студенческие годы им были написаны работы о Платоне, Аристотеле, Руссо, Канте, Шеллинге и других философах. Со временем Ильин начинает публиковать свои статьи в авторитетном и получившем широкую известность журнале «Вопросы философии и психологии». Здесь были опубликованы две его статьи по философии Фихте, пять — по философии Гегеля, одна — о М. Штирнере.

1 *Ильин И. А. О сопротивлении злу силою. Берлин, 1925.*

Статья Ильина «Учение Гегеля о сущности спекулятивной мысли» была напечатана в международном журнале «Логос»<sup>2</sup>. Эта большая статья составила первые три главы первого тома исследования Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. В 2 т.»<sup>3</sup>, представленного в качестве магистерской и одновременно докторской диссертации, которые были успешно им защищены в 1918 г. Начиная с 1912 г. до защиты своих диссертаций Ильин опубликовал в журнальных статьях более 370 страниц по философии Гегеля и вполне справедливо заслужил репутацию знатока его учения.

Книга Ильина о философии Гегеля стала не только лучшей книгой, написанной об этом философе в России, но по оригинальности своего подхода, тщательности анализа, цельности и последовательности изложения, возможно, самой глубокой на это время. Книга включала три раздела «Учение о сущности Божества», «Учение о пути Божиим» и «Учение о смысле человеческой жизни».

В своём Предисловии Ильин сформулировал ряд положений и требований, которых он придерживался. Ильин считал, что в философской литературе утрачено понимание философии Гегеля, масштаба этого философа и его значения для европейской философии. Полагая, что Гегель постоянно касается «последних вопросов», Ильин утверждал, что философия «должна будет вновь найти доступ к научному знанию о сущности Бога и человека»<sup>4</sup>. Рассматривая Гегеля в качестве проводника к Божественному, Ильин писал: «...Моя многолетняя работа над философией Гегеля была посвящена именно правильному художественному воспроизведению его философского акта и попытке увидеть тот предмет, который он видел и которым он жил». «Я тщательно различаю между тем, что Гегель видел в предмете и что вижу я сам»<sup>5</sup>.

В самом замысле следовать за Гегелем не было ничего нового в изложении его философии, это пытались осуществить и другие историки философии. Другой вопрос, как это делалось с точки зрения сложившегося ещё в Германии традиционного подхода к его философии, который поначалу предполагал рассмотрение «Феноменологии духа» Гегеля в качестве первой попытки построить систему философии с необходимым добавлением «Логики»; затем с изменением

2 *Ильин И. А.* Учение Гегеля о сущности спекулятивной мысли // Логос. 1914. Т. I. Вып. 2. С. 250–306.

3 *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. В 2 т. М., 1918.

4 Там же. Т. 1. С. 10.

5 Там же. С. 6.

точки зрения самого Гегеля на свою философскую систему — его философия становится трёхчастной — «Логика» в качестве онтологии занимает первое место, далее следует «Философия природы», а завершает построение всей системы «Философия духа». В этой системе соблюдался принцип гегелевской триады, «абсолютная идея» раскрывалась как онтологическое основание возникающего природного, а затем и человеческого и исторического мира со всеми присущими ему формами субъективного, объективного и абсолютного духа.

Для Ильина проблема заключалась в том, чтобы поменять традиционный взгляд на философию Гегеля, согласно которому «абсолютная идея» рассматривается как обнаруживающая себя в самом мире и в исторической жизни человечества, на противоположный взгляд, согласно которому все связанные с «абсолютной идеей» изменения происходят в сознании человека. Такое сознание можно было бы даже назвать трансцендентальным, с кантовской точки зрения, поскольку этим переменам соответствуют и перемены в мире.

К важнейшим особенностям индивидуального сознания Ильин относил присутствие в нём «абсолютного сознания, являющегося условием диалектического превращения субъекта познания в объект, и постоянно порождающего новый субъект познания и новый познаваемый объект, вплоть до восхождения до самого «абсолютного сознания», абсолюта, Бога, в котором дано разрешение «последних вопросов», касающихся мира, человека и самого Бога.

Отказываясь от трансцендентного понимания «абсолютной идеи», Ильин пытается её истолковать как имманентную индивидуальному сознанию и раскрываемую во внутреннем опыте личного сознания. «Смысл и мышление, — пишет Ильин, — тождественны и нераздельны, предмет и сознание не только подчинены общим категориям, но суть нечто строго-единое. Сознание есть основной и неотъемлемый элемент, в котором живёт и развёртывается предмет. Не только предмет «открыт» или «известен сознанию», но сознание есть *modus essendi* предмета»<sup>6</sup>.

Эта сугубо рационалистическая установка Гегеля, не разделяющая учение Канта о познании как единстве чувственных представлений и рассудочных категорий, стала, по мнению Ильина, причиной отрицательного отношения Гегеля к конкретно-эмпирическим явлениям, как не подлежащим познанию. Такая же судьба ожидала в силу неоспоримого преимущества спекулятивного и диалектического мышления всю область сущего, которое, так или иначе, подчинялось формально-логическому или абстрактно-логическому мышлению.

Исключительное значение, которое придавал Ильин учению Гегеля о сознании, обусловлено тем, что именно сознание есть место понятия. Ильин утверждал, что «понятие, открывающееся в спекулятивной мысли, есть само Божество, что оно есть единственная реальность»<sup>7</sup>. Это, по мнению Ильина, определило как форму философии Гегеля — панлогизм, так и её содержание — пантеизм. Остановливаясь на особенностях пантеизма Гегеля, Ильин отмечал его отличие от традиционных пантеистических построений. Гегелевский пантеизм, тождественный монотеизму, строился «сверху», от Бога к миру, поэтому мир реален для него «в меру Божия присутствия в нём»<sup>8</sup>.

Однако «понятие», по мнению Ильина, не оправдало надежд Гегеля. «Замысел Гегеля состоял в том, чтобы осуществить теодицею в форме панлогизма, и это возлагало на него задачу показать, что в действительности все есть Понятие, т. е. мыслящий себя смысл.... И вот в лице инобытия панлогизм встречает непреодолимое затруднение и падает»<sup>9</sup>. Ильин считал, что подобная дискредитация «понятия» придаёт всей философии Гегеля и, в особенности, его учению о Боге трагический смысл. «...Героическая поэма Божия пути превращается в трагедию Божиих страданий»<sup>10</sup>.

По странному или вполне закономерному совпадению, оригинальный метод толкования философии Гегеля Ильиным в общем недостатке его учения вполне совпадает с традиционным подходом, который очень часто в учении Гегеля о «метаморфозе понятия», видел ошибку его учения. По мнению Ильина, Гегелю «не удалось удовлетворительно решить проблему отношения Бога и мира. С одной стороны, согласно его пантеистической позиции, существует только Бог, а мир исчезает в Нём, с другой — оказывается, что конечный и несовершенный мир, вызванный к существованию абсолютной идеей, или Самим Богом, ограничивает абсолют, «полагает предел абсолютности Божественного первоначала»<sup>11</sup>.

Замысел создания собственной философии на основе православия находит осуществление у Ильина сначала в работе «Религиозный смысл философии» (1924), затем в ряде книг («Путь духовного обновления», «Путь к очевидности» и др.), из которых следует выделить писавшийся на протяжении трёх десятков лет труд «Аксиомы религиозного опыта». Первый вопрос, который следовало бы поставить, учитывая характер религиозно-философских работ Ильина, может

7 Там же. С. 173.

8 Там же. С. 185.

9 Там же. Т. 2. С. 318.

10 Там же. С. 334.

11 Там же. С. 217.

быть сформулирован следующим образом: С какой точки зрения рассматривает Ильин отношение философии к религии? С точки зрения: 1) присущего философии религиозного смысла, требующего его раскрытия? 2) построения религиозно-философского учения? или 3) возможности создания философии религии? Эти три варианта возможных отношений между философией и религией не новы для философии: первый (умеренный по своей сути) представляет собою констатацию того неоспоримого факта, что подлинная философия связана с религией и обладает религиозным смыслом; второй имеет в виду создание философии в своих конечных целях, ориентированной на религию, но самостоятельной по средствам достижения этой цели (он больше характерен для русской философии, нежели западноевропейской); третий вариант (максималистский по своим притязаниям) предполагает подведение под религию философских конструкций, попытки объяснить её средствами философии, которые в принципе могут иметь как рационалистический, так и иррациональный характер (в качестве примера таких построений можно привести на Западе философию религии Гегеля, в России — учения не любимых Ильиным философов — раннего С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева периода «Философии свободы» и др.).

Оставляя в стороне вопрос, как возможна философия религии и не является ли вообще сам замысел построения философии религии утопичным и изначально обречённым на неудачу по причине несоизмеримости философии (в качестве науки о бытии) и религии, отметим, что Ильин, не делая этот вопрос предметом специального исследования, становится на путь конструирования философии религии. При этом он исходит из крайне сомнительного положения, что «философия по содержанию своему есть религия»<sup>12</sup>.

Для решения своей задачи он привлекает новейший метод современной ему философии — феноменологию. Необходимо отметить, что учение о методе складывалось у Ильина задолго до его попытки построения оригинальной философии и было обусловлено исследованием учения Гегеля, в особенности интересом к диалектике и возможным её переосмыслением. Ильин писал:

«Диалектика есть не метод человеческого субъекта, прилагаемый или применяемый к предмету, но, прежде всего, метод познаваемого объекта. Он принадлежит объекту самостоятельно; но в процессе познания

12 Ильин И. А. Религиозный смысл философии. Париж, 1925. С. 25. В другой книге о своем построении он писал: «Философия религии создается именно верующим разумом и притом на основании разумной веры» (Аксиомы религиозного опыта. В 2 т. М., 1993. Т. I. С. 119).

он наполняет собой и душу познающего субъекта, овладевает ею, осуществляет себя в ней и в результате становится методом как объекта, так и субъекта»<sup>13</sup>.

Это феноменологическое понимание метода как интуитивно-де-скриптивной операции, восходящее одновременно к Гегелю и Гуссерлю (а если говорить о русских истоках диалектики — к свящ. П. Флоренскому), получает у Ильина традиционное название «созерцания» (интуиции) и тем самым нередко вводит в заблуждение читателей его книг, усматривающих в созерцании одну из ступеней познания, в то время как созерцание у него представляет целостный и самодостаточный акт интуитивного мышления, запечатлевающий предмет в его конкретно-умозрительной «очевидности».

Понимаемое таким образом созерцание, или как его ещё называет Ильин — «вчувствование», «ясновидение» — применяется им в качестве основного метода в исследовании религиозного опыта, который, по мнению Ильина, должен мыслиться как опыт сознания, заключающий в себе логические (рациональные) и чувственные (иррациональные) акты сознания<sup>14</sup>. Истолкование религиозного опыта в категориях сознания, пусть даже реформированного в духе феноменологии, заставляет Ильина в книге «Аксиомы религиозного опыта» пользоваться привычными для теории сознания субъектно-объектными категориями и рассматривать человека в качестве субъекта, мир в качестве объекта, а Бога как «Предмет» (лат. *objectum*)<sup>15</sup>. Ильину отказывает не только чувство вкуса и стиля, когда он пишет о Боге как «Предмете» и использует выражения «созерцание Предмета», «религиозный Предмет» и т. д., но и чувство языка, поскольку лат. *objectum*, калькой которого является «предмет», означает отнюдь не «предстоящее», а «противостоящее»; к тому же понимание Бога как объекта в рационалистической концепции сознания, определяемой субъектно-объектными отношениями, даёт повод говорить о возможности постижения Его сущности — вывод совершенно неприемлемый с точки зрения богословия.

13 *Ильин И.А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. В 2 т. В «Аксиомах религиозной веры» Ильин писал: «Когда я говорю о «религиозном методе», то я имею в виду не исследование религии, а религиозное следование человека Богу» (С. 146).

14 В книге «Путь очевидности» Ильин сознанию противопоставляет духовность: «сознание не есть первичная и важнейшая ступень жизни, а вторичная, позднейшая, подчинённая» (Мюнхен, 1957. С. 15).

15 Ещё раньше — см. в его книге «О сопротивлении злу силой» // Ильин И.А. Соч. в 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 399.

Если в качестве «Предмета» (или объекта) религиозного опыта выступает Бог, то субъектом этой феноменологической структуры сознания является человек, толкуемый как единство тела, души и духа. Соотношение субъекта и объекта понимается Ильиным как соотношение формы, содержания и предмета. К относительно новым конструкциям, связующим воедино субъектно-объектную структуру религиозного опыта (или сознания), принадлежит любовь, понимаемая Ильиным «духовно» (т. е. из духа человека), возводящая субъект, или отождествляемого с ним человека, к своему «Предмету», Богу, и, таким образом, через него и от него просветляющая и преобразующая субъект, человека<sup>16</sup>; тем самым форма опыта получает свой смысл и содержание из самого «предмета» опыта. Из этого извлечённого из труда над Гегелем вывода следует, что, хотя Ильин субъективности человека как одной из двух составляющих сторон структуры религиозного опыта придавал аксиоматический характер<sup>17</sup>, было бы ошибочным с точки зрения феноменологического подхода упрекать его в выведении «Предмета» (Бога) из человеческой субъективности, поскольку субъект получает своё значение (содержание) только из отношения к своему объекту-предмету и теряет всякий смысл вне отношения к нему<sup>18</sup>.

Однако такая постановка вопроса, исходящая из феноменологического характера религиозного опыта, признающая субъективность «я», но отрицающая субъективное содержание опыта, обнаруживает две другие трудноразрешимые проблемы.

Первая связана с тем, что в границах этой субъектно-объектной структуры религиозного опыта, так, как она понимается Ильиным: 1) становится невозможным богословское различие Бога в Себе и Бога в Его отношении к миру; 2) вопрос о бытии Бога всегда имеет смысл только по отношению к человеку — что противоречит положениям христианского богословия; 3) наконец, бытие сущего отожд-

16 Эту платоническую концепцию любви развивал в своей книге «Этика преображенного Эроса» (1931) Б. П. Вышеславцев, коллега Ильина по юридическому факультету, и ещё один ученик П. И. Новгородцева. Кроме концепции любви, Вышеславцева с Ильиным связывает учение о сердце, учение о созерцании и очевидности, интерес к политике и активное неприятие большевизма.

17 Ильин писал: «“Субъективность” земного человека, и, соответственно этому, субъективность его существования, его телесных, душевных и духовных состояний — есть первый аксиоматический закон религиозного опыта» (Аксиомы религиозного опыта. В 2 т. М., 1993. Т. I. С. 50.).

18 Другой вопрос, в какой мере подобный подход применим к исследованию богословской проблематики и какими необходимыми разъяснениями следовало обусловить религиозно-философское обсуждение этой темы?

дествляется с опытом сознания. На этот недостаток обращал своё внимание о. В. Зеньковский, который справедливо отмечал, что «гегельянство Ильина, оплодотворённое учениями новейших мыслителей, есть... обращение к метафизике в пределах имманентных данных сознания. “Непостижимое” в мире овладевает нами как “Предмет”, как Абсолют — всецело подчиняющий нас себе, и это сообщает философии «религиозный смысл», — но не выводит за пределы имманентной сферы, т. е. не вводит нас в мир религии»<sup>19</sup>. К этому выводу Зеньковского вполне можно было бы добавить, что избранный Ильиным путь «не вводит» и в мир философии.

Вторая проблема, обсуждаемая Ильиным, связана с тем, что, взяв за отправной пункт философствования понятие религиозного опыта, понимаемого в самом широком смысле (опыт христианский, буддийский, конфуцианский и т. д.), и различая формальную структуру религиозного опыта («религиозный акт») от изменчивого его содержания, обусловленного «предметом» опыта, в качестве которого могут выступать «храм, икона, Св. Писание и предание, догмат богословия, словесная ткань молитв, обряд, таинство...» и т. д.<sup>20</sup>, автор не располагал необходимыми и достаточными средствами, чтобы убедительно показать, каким образом религиозный опыт в христианстве связан именно с его конкретным «предметом», а не иным, как, например, в буддизме или язычестве.

Проблема религиозного опыта, если говорить о русской философии, была центральной и в книге свящ. Павла Флоренского «Столп и утверждение Истины», однако сравнение одного и другого подходов не в пользу Ильина: если для Флоренского религиозный опыт понимается в качестве опыта православного человека и связан неразрывно с жизнью в Церкви, то для Ильина он свойственен вообще любому человеку, будь то первобытный человек, язычник, христианин, буддист, конфуцианец или сектант. Казалось бы, Ильин мыслит универсальными категориями, шире, чем о. Павел, и исходит из правильной предпосылки, что каждому человеку изначально присущ опыт религиозного переживания, но именно здесь перед ним возникают неразрешимые проблемы, связанные с переходом от общего понимания религиозного опыта к конкретному опыту православной веры. Ильин в своих работах только постулирует различие опытов, но не может обосновать средствами своей философии, почему христианский опыт есть свидетельство единственно истинной веры. Бо-

19 Зеньковский В. В. История русской философии. В 2 т. Париж, Т. 2. С. 368–369.

20 Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 48.

лее того, его стремление показать, что любому религиозному опыту присущи одни и те же формальные структуры ссылками на опыт в других религиях, создаёт ошибочное впечатление о их равноценности христианскому опыту.

Весьма характерно и другое обстоятельство. Желание Ильина описать универсальные условия возможности религиозного опыта вообще, без указания критериев его истинности и достоверности, ведёт его мысль к расплывчатому и неопределённому понятию «Совершенства», которое символизирует собой абстрактно понимаемое Все-совершенное Существо, Бога вообще, и выступает в качестве причины самого опыта; Ильин писал: «религиозный опыт рождается из любви к Совершенству»<sup>21</sup>, но не считал необходимым обосновать эту мысль, оставляя читателю догадываться, каков онтологический и феноменологический статус этого Совершенства, как возможен и чем мотивирован переход от «Совершенства» к христианскому пониманию Бога как Троицы; представляет ли собой любовь к Совершенству некую врождённую идею души (сознания) или приобретённое стремление и т. д. Невозможно представить, что знатоку философии Гегеля не было известно, что весьма близким к подобному объяснению образом Л. Фейербах обосновывал совершенно противоположную мысль — отсутствие Бога и необходимость отказа от любви к Богу ради любви к человеку как единственному и подлинному объекту человеческой любви.

Одна из причин необедительности философских построений Ильина связана с тем, что, выступая с критикой «системы философии», он ошибочно отождествил «систему» со свойственной философии как науке систематичностью. Свободное философствование, которого придерживался Ильин, — это другой жанр, и менее всего он соединим с феноменологическим анализом, который по замыслу его создателя Э. Гуссерля представляет собой строгий научный метод.

Этот недостаток Ильина в полной мере проявился в главном учении об «очевидном», которое должно было придать всей концепции религиозного опыта завершённость и цельность. Что же понимает Ильин под «очевидностью», в какой мере его понимание «очевидности» отличается от понимания её у Декарта, Гуссерля, в учениях об интеллектуальной интуиции и др.? На эти вопросы трудно дать определённый ответ. В книге с названием «Путь к очевидности» само понятие очевидности даже на уровне его формального описания остаётся неясным. Ильин даёт следующее объяснение «очевидности»:

21 Там же. С. 60.

«Акт очевидности требует дара созерцания и притом многообразного созерцания, способности к вчувствованию, ответственности, упорной воли к окончательному удостоверению и живой любви к предмету»<sup>22</sup>. Приходится признать, что в таком объяснении смешано всё: созерцание, вчувствование, ответственность, воля, удостоверение, любовь, наконец, и сама «очевидность» в качестве «акта»; здесь не только не распределены функции между тем, в какой последовательности и каким образом очевидное созерцается и удостоверяется в своей очевидности<sup>23</sup>, но и между созерцанием и самим созерцаемым. К тому же само созерцаемое или очевидное остаётся неопределённым, что заставляет предполагать, что для Ильина, вопреки его уверениям о возможном непосредственном действии Откровения на человека, типология «предметов», выступающих в роли «очевидного», не имеет первостепенного значения; если же она имеет значение, то невозможно объяснить факт её отсутствия, поскольку в этом случае вся конструкция философии религии оказывается лишённой своей онтологической основы и рассуждения Ильина, что его гносеология суть онтология, оказываются бездоказательными.

Это замкнутость религиозных переживаний субъективным опытом придаёт всей концепции религии у Ильина односторонний характер. Настаивая на личном «автономном» отношении, связывающем человека с Богом, «автономном приятии Откровения личною душою»<sup>24</sup>, Ильин не только игнорирует опыт соборный, но и, вопреки собственным намерениям, свою онто-гносеологическую проблематику превращает в психологическую проблему уединённого сознания в его отношении к Богу.

Парадокс Ильина, если говорить вкратце о его философии религии, заключается не в том, что все выводы, к которым он приходит обязательно ошибочны, напротив, — выводы его часто правильны, ошибочны способы обоснования этих выводов; можно даже сделать предположение, не потому ли выводы Ильина правильны, что они

22 Ильин И. А. Путь к очевидности. Мюнхен, 1957. С. 103.

23 Этот недостаток подтверждается его положением о любви: «Любовь превращает воображение в предметное ведение, в сердечное созерцание, из этого вырастает религиозная вера. Любовь наполняет мысль живым содержанием и даёт ему силу предметной очевидности. Любовь укореняет волю и превращает её в могучий орган совести. Любовь очищает и освящает инстинкт и отверзает его духовное око. Любовь углубляет и облагораживает чувственные восприятия, она придаёт им художественный смысл и заставляет их служить искусству» (Там же. С. 138). На другой странице сказано уже иначе: «Созерцающее вчувствование может постепенно овладеть всеми другими способностями человека» (Там же. С. 139).

24 Ильин И. А. Собр. соч. Т. 4. О сущности правосознания. М., 1994. С. 399.

следуют из общего понимания христианства, а не из философии, но в этом случае возникает вопрос, а при чём тут философия, и нужна ли такая философия религии, как на том настаивал Ильин.

**Судьба политических «опытов» Ильина** сложилась удачно в сравнении с судьбою философских опытов. Не случайно, мало кто вспоминает о философии религии Ильина, о ней практически нет исследований, к сожалению, ныне она скорее служит некоей сложной и малопонятной декорацией к его политическим теориям и воззрениям, нежели имеет самостоятельное значение. Даже благосклонные к Ильину исследователи больше внимания уделяют его политическим теориям, чем философии. Принято считать, что Ильин — православный философ, и это обычно полагается достаточным для характеристики его религиозно-философских учений и общей оценки направленности его политической философии.

Бесспорно, успех политических идей Ильина связан с современностью этих идей. Если гегельянство и гуссерлианство в «философии религии» Ильина может быть поставлено ему в упрёк ревнителями традиций русской философии, то можно ли Ильина критиковать за то, что он, как и Гегель, был государственным и склонялся к «обожествлению государства»? Как бы ни были обоснованы и справедливы эти упрёки, необходимо иметь в виду, что Ильин писал о русской государственности в условиях, когда была разрушена величайшая из монархий и русское государство оказалось в руках преступников. Более того, после катастрофических потрясений XX века, затронувших основы самой жизни в России, приходится считаться и с упрёками самого Ильина по поводу тех философов, которые полагали политические проблемы России второстепенными. И, надо признать, независимо от симпатий или антипатий к Ильину, что сегодня его политическое наследие остаётся актуальным, поскольку проблемы государственности являются важнейшими с точки зрения политического будущего России.

Однако Ильин не был только учёным-правоведом и автором политических учений, в меру дарованных ему сил и возможностей он принимал участие в реальной политике, его публицистическое наследие огромно и поражает своими масштабами и разнообразием. Этот реальный опыт политики имел большое значение для разработки Ильиным политических учений, главным из которых стала концепция будущей русской государственности. Был ли этот опыт достаточным, не отразились ли в нём отрицательным образом особенности газетного творчества, требующие от Ильина особых публицистиче-

ских достоинств, трудно совместимых с наукой, — на все эти вопросы можно дать ответ только исходя из общей оценки философско-политического наследия Ильина.

Ильин не написал своей философии истории, но центральным пунктом его политических учений стала историософская идея, связанная с пониманием общего хода исторических процессов и разнообразием исторических путей народов, их особой судьбы, обусловленной множеством факторов, среди которых он отдавал предпочтение религиозной вере, как определяющей национальный характер, культуру народа, внутренний и внешний уклад жизни, отношение к миру и человеку.

Вопреки широко распространённым представлениям об общем историческом пути, общих законах исторического развития и общих критериях прогресса, о которых учила марксистская и позитивистская социология и в соответствии с которыми якобы народы выстраиваются в своём движении к светлому будущему и всякий маленький шаг на этом пути представляет «прогресс всего человечества», Ильин в понимании истории и особой судьбы России и исторического предназначения русского народа исходил из положения, некогда высказанного Владимиром Соловьёвым, что «идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»<sup>25</sup>. Раздумьям «о Божьем замысле, положенном в основании русской истории», собственно, и были посвящены сочинения Ильина. Но был ли им понят этот замысел? Может ли он быть понятым одним человеком, какими бы он ни отличался дарованиями?

Необходимо отметить, что Ильин, отвергая представления об общем историческом пути, не отрицал общей идеи человечества. В своей работе о Достоевском, который эту идею усматривал как «светлое единение во имя Христа», Ильин писал: «Россия призвана сохранить эту главную идею православия и русского народа и преподнести её миру»<sup>26</sup>. Связь между православием, историческими судьбами России и русского народа становится основополагающим принципом исторической и политической концепции Ильина. Православие рассматривается Ильиным как формообразующее начало русской народности, национального характера, государственности и культуры; это начало, по мнению Ильина, определило в главном облик России и её особый исторический путь, её отличия от Запада и её неприятие Западом.

25 Соловьёв В. С. Русская идея. М., 1911. С. 3.

26 Ильин И. А. Собр. соч. в 10 т. М., 1997. Т. 6. Кн. 3. С. 366.

«Для них, — писал Ильин, — русское инородно, беспокойно, чуждо, странно, непривлекательно»<sup>27</sup>. Западной Европе «чужда русская (православная) религиозность»<sup>28</sup>. В этом противопоставлении России Западу Ильин следует проторённым его предшественниками путём и повторяет в новой редакции, что западному человеку присущи воля и рассудок, а русскому — сердце и воображение, дар вчувствования и перевоплощения. Однако, как и у многих его предшественников, понятие Западной Европы остаётся у Ильина расплывчатым, в тех случаях же, когда он стремится запечатлеть точно суть Запада, оказывается, что им руководит нелюбовь и вражда к нему, несмотря на немецкое происхождение по матери, и его философское образование.

Особый вопрос — отношение Ильина к западным демократиям: с одной стороны, он не мог не признать, что они предоставляют человеку несравненно больше свободы, чем «советский режим», с другой, по мнению Ильина, они крайне уязвимы из-за своей открытости для коммунистической пропаганды. Однако основной недостаток демократии Ильин усматривал в её партийности, и сопряжённой с нею демагогией как сознательным обманом народа под маской защиты его интересов. Опыт жизни в России в период Временного правительства, затем в Германии, где он стал свидетелем перерождения фашистской партии в человеконенавистническую силу, сделал Ильина убеждённым критиком демократии и партийной борьбы за власть.

Хотя Ильин не был принципиальным противником политических партий и готов был согласиться с их существованием, однако то условие, которое он ставил перед партиями — «защищать общие интересы», а не частные — делало существование партий бессмысленным по определению. Партийно-классовому принципу в политической жизни он противопоставлял принципы «христианско-братской солидарности и патриотизма»<sup>29</sup>, мало задумываясь по поводу вопроса, в какой мере они могут быть усвоены всем народом и всем человечеством в условиях их земного и повреждённого грехом состояния.

Идеям национализма и патриотизма Ильин пытался дать религиозно-метафизическое обоснование. В этом обосновании главным для Ильина становится понятие «духовности», которое используется им в качестве некоего объяснения всего, что нельзя объяснить другим образом. Отрицая слепо-инстинктивный национализм и патрио-

27 Ильин И. А. Наши задачи. Статьи 1948–1954 годов. В 2 т. М., 1992. С. 58.

28 Там же.

29 Ильин И. А. Путь духовного обновления // Ильин И. А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 270.

тизм, Ильин полагал, что национализм и патриотизм обретают свой духовный смысл только в том случае, когда «есть взаимное проникновение инстинкта и духа в обращении к родине»<sup>30</sup>. Вопреки устоявшимся представлениям о чуждости национализма христианскому миропониманию, Ильин понимал его как форму духовного общения со своим народом. Наконец, разработанная Ильиным концепция Родины, в основу которой была положена идея духовной любви, получила следующее спорное богословское толкование: «любовь к родине есть творческий акт духовного самоопределения, верный перед лицом Божиим, и потому благодатный»<sup>31</sup>. Можно было бы не возражать против определения: «Родина есть духовная реальность. Чтобы найти её и узнать, человеку нужна личная духовность»<sup>32</sup>, если бы понятия «дух», «человеческий дух», «народный дух» у Ильина имели точный смысл и не давали поводов для превратного их толкования.

Справедливости ради необходимо отметить, что обсуждаемая Ильиным проблематика национализма и любви к Родине не сводится к ошибкам в определениях и неточностям, по своему общему направлению в ней многое остаётся правильным и вряд ли может быть оспорено, однако ценность этих положений и интересных наблюдений страдает от формы их изложения.

В связи с проблематикой родины важное место в работах Ильина занимают размышления о русском народе, об основах и истоках русского национального характера. Можно сказать, что всё творчество Ильина пронизано этими размышлениями. «Быть русским, — писал Ильин, — значит созерцать Россию в Божием луче, в её вечной ткани, в её непреходящей субстанции и любовью понимать её как одну из главных и заветных святынь своей личной жизни»<sup>33</sup>.

Эта вера в русский народ, в его историческое предназначение, по мнению Ильина, может быть доказана. Русский народ, как писал Ильин: 1) доказал свою способность к государственной организации и хозяйственной колонизации; 2) объединил 160 разноязычных и разновременных племён; 3) пересилил 250-летнее иго татар и других врагов; 4) создал могучий и самобытный язык; 5) создал националь-

30 Там же. С. 219. Следует отметить весьма спорное определение инстинкта у Ильина, писавшего: «Нельзя человеку жить на земле без инстинкта, без этой таинственно-целесообразной, органически-мудрой, бессмысленно-страстной силы, от Бога дарованной и от природы нам присущей...» Там же.

31 Там же. С. 218.

32 Там же. С. 223.

33 Ильин И. А. Наши задачи. Статьи 1948–1954 годов. В 2 т. М., 1992. Т. 1. С. 90.

ную культуру; 6) выработал своё особое русское правосознание; 7) создал «прекрасное и самобытное искусство».

Вера в русский народ вместе с тем требовала от Ильина объяснения той исторической катастрофы, которая разразилась в 1917 году, и поисков путей для её преодоления. В статье «Почему сокрушился монархический строй» Ильин изложил своё объяснение русской трагедии. Гибель монархии, по мнению Ильина, была связана с утратой русским народом монархического самосознания, утратой военной и гражданской доблести, позволяющей сражаться за свои идеалы, отсутствием настоящей монархической партии и потерей императорским тронem своих защитников<sup>34</sup>.

В статье «О грядущей диктатуре» Ильин, рассматривая возможные пути перемены социального строя, приходит к следующим выводам: России необходима национальная диктатура, которая должна иметь не коллективный, а персональный характер («Россия сможет возродиться и расцвести только тогда, когда в это дело вольётся русская народная сила в её лучших персональных представителях»<sup>35</sup>), её руководителем (диктатором, «верховным правителем») может быть только человек, живущий в России (ни в коем случае не из эмиграции). Национальный диктатор должен будет остановить хаос, начать отбор людей, наладить трудовой порядок, обеспечить защиту от врагов, создать условия для свободы, роста правосознания, развития культуры.

Основные политические идеи Ильина нашли своё выражение в проекте государственного устройства будущей России, в её Конституции. Согласно воззрениям Ильина, Российское государство суть: 1) *государство христианское*, что не исключает возможности исповедания иных вер в России, и закреплено в Конституции в качестве законов (см. Раздел 2, статья 2 — о свободе вероисповеданий, и Разд. 3, статья 3 — о свободе веры); 2) *государство национальное*, то есть русского народа, но это не значит, что гражданами России могут быть только русские, представительство 30 крупнейших народностей России предусмотрено в составе Думы Национального Единения в соответствии с законом Конституции; 3) *государство единое и нераздельное* — это положение представляет собой конституционное закрепление принципа территориальной целостности и неделимости России; 4) *государство правовое*, то есть опирающееся на право, законы и правосознание.

34 Там же. Т. 2. С. 181–188.

35 Там же. С. 12.

Раздел 2 Конституции посвящён взаимоотношениям между Церковью и государством и другими вероисповеданиями: в статье 1 закрепляется первенствующая роль православного исповедания<sup>36</sup> и узаконивается норма, согласно которой «Правитель не может исповедовать никакой иной веры кроме православной»; в статье 2 признаётся свобода вероисповедания; статья 11 запрещает пропаганду безбожия; ряд статей определяют характер церковно-государственных отношений, законодательно закрепляют независимость Церкви от государства, невмешательство государства в церковные дела и Церкви в дела государства, что не исключает участия духовенства в работе высших государственных органов. Статья 25 учреждает создание Высшего Церковно-Исповедного суда, в компетенцию которого, среди множества других задач, входит примирение различных вероисповеданий.

Раздел 3 «О правах и обязанностях российских граждан» — к правам относит неприкосновенность собственности, свободу политической деятельности партий, свободу слова, тайну переписки, право на судебное разбирательство и др. Согласно статье 28, «Все бывшие члены коммунистической партии на 20 лет исключаются из политической жизни»<sup>37</sup>.

Последующие разделы Конституции посвящены высшим государственным органам управления: полномочиям Главы государства, законодательных учреждений — Государственного Совета и Земского Собора, Сената и Совета Старейшин (с правами законодательной инициативы), а также Думы Национального Единения (включающей 30 представителей народностей России, Св. Патриарха, членов Совета Министров и 20 членов, утверждённых Главою государства).

Раздел 5 «О Главе Российского государства» определяет, что ему единолично принадлежит вся власть, от его лица «исходит законодательство, управление, суд, командование и контроль»<sup>38</sup>. Здесь же отмечается, что «впредь до восшествия на Престол законно избранного Государя Главою Государства является его временный заместитель в звании Верховного Правителя», который наделяется широким кругом полномочий; но «осуществляет законодательную власть в единстве с Земским Собором и Государственным Советом. В статьях 29 и 30 этого раздела говорится, что по истечении срока полномочий Верховного Правителя власть переходит к Председателю Старейшин,

36 Ильин И. А. Творческая идея нашего будущего // Собр. соч. В 10 т. М., 1998. Т. 7. С. 513.

37 Там же. С. 523.

38 Там же. С. 526.

который созывает специально учреждённую Верховную Учредительную Палату с целью решить вопрос, «выбирать нового Верховного Правителя или перейти к Монархической форме правления».

К заслуживающим внимания особенностям выборов и функционирования Земского Собора и Государственного Совета можно отнести следующее: 1) их членами являются беспартийные (члены партии, избранные в эти органы, обязаны приостановить своё членство в партии); 2) в Земский Собор избираются и назначаются, при этом в голосовании участвуют только мужчины, которые избирают только мужчин; 3) в Государственный Совет избираются мужчины и женщины. Выборы тайные, но не прямые.

Оценивая в целом разработанный Ильиным проект Конституции будущего Российского государства, необходимо отметить, что предлагаемая им структура органов государственной власти, характер распределения объёма их полномочий и обязанностей свидетельствуют о том, что автор остаётся приверженцем такой разновидности монархии, которая опирается на конституцию и закон, но вместе с тем не является конституционной монархией современного западного типа, предполагающей различные ограничения власти монарха.

В этом отношении воззрения Ильина были близки к учению Л. А. Тихомирова, который в своей книге «Монархическая государственность» (1905), признавая необходимым разделение властей на законодательную, судебную и исполнительную, считал, что власть монарха, «сама верховная власть находится среди этих специализированных властей, как единственная универсальная, сохраняющая в себе все функции (законодательную, судебную, исполнительную)»<sup>39</sup>.

В заключение возвращаясь к вопросу, почему идеи Ильина пользуются широким признанием среди политиков самых различных направлений — государственников и монархистов, либералов-демократов и сторонников твёрдой руки, националистов, патриотов, народников и представителей интеллигенции, рискнём ответить: не потому ли, что политическое учение Ильина своими разными и не всегда согласуемыми друг с другом сторонами оказывается созвучным широкому спектру современных общественных настроений.

## Библиография

### Источники

- Ильин И. А.* Учение Гегеля о сущности спекулятивной мысли // Логос. 1914. Т. I. Вып. 2. С. 250–306.
- Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. В 2 т. М., 1918.
- Ильин И. А.* О сопротивлении злу силою. Берлин, 1925.
- Ильин И. А.* Религиозный смысл философии. Париж, 1925.
- Ильин И. А.* Путь духовного обновления. Белград, [б. г.]
- Ильин И. А.* Путь к очевидности. Мюнхен, 1957.
- Ильин И. А.* Наши задачи. Статьи 1948–1954 годов. В 2 т. М., 1992.
- Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта. В 2 т. М., 1993.
- Ильин И. А.* О сущности правосознания // собр. соч. в 10 т. Т. 4. М., 1994. С. 149–413.
- Ильин И. А.* О монархии и республике // собр. соч. в 10 т. Т. 4. М., 1994. С. 415–544.
- Ильин И. А.* Творческая идея нашего будущего // собр. соч. в 10 т. Т. 7. М., 1998. С. 451–572.

### Литература

- Вышеславцев Б. П.* Этика преображенного Эроса. Париж, 1931.
- Зеньковский В. В.* История русской философии. В 2 т. Париж, 1947–1950.
- Соловьев В. С.* Русская идея. М., 1911.
- Тихомиров Л. А.* Монархическая государственность. СПб., 1992.
- Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение Истины. М., 1914.

## Ilyin's Philosophy: Religious, Philosophical, and Political Essays. A Brief Review

### Aleksandr T. Kazaryan

Doctor of Philosophy

Associate Professor of the Theology Department of Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

a.t.kazaryan@mail.ru

**For citation:** Kazaryan, Aleksandr T. "Ilyin's Philosophy: Religious, Philosophical, and Political Essays. A Brief Review". *Theological Questions*, vol. 1, no. 1, 2019, pp. 106–125. (In Russian) doi: 10.31802/2658-7491-2019-1-1-106-125

### Abstract

The article contains a study of key religious, philosophical, and political ideas of Russian philosopher and political thinker Ivan Ilyin (1883–1954). The sources used include one of Ilyin's earlier works, *The Philosophy of Hegel as a Doctrine of the Concreteness of God and Humanity*, some later works, in which he sought to develop a noncontradictory system of religious philosophy, such as *The Way to Insight*, *The Axioms of Religious Experience*, etc. According to the article, Ilyin's

efforts to create that system finally failed. The works that contain his ideas regarding politics, statecraft, Russia's future constitution and relation between church and state, include *Our Tasks: Essays of 1948–1954* and *On Monarchy and Republic* as well as some other.

**Keywords:** Ivan Ilyin, God, Absolute, consciousness, self-consciousness, mind, subject, object, experience, method, Russia, patriarch, emperor, statecraft, patriotism, constitution.

## References

- Florenskii, Pavel, priest. *Stolp i utverzhdienie Istiny [Pillar and Affirmation of Truth]*. Moscow, 1914. (In Russian)
- Solov'ev, Vl. S. *Russkaia ideia [Russian Idea]*. Moscow, 1911. (In Russian)
- Tikhomirov, L. A. *Monarkhicheskaia gosudarstvennost' [Monarchist Statehood]*. St. Petersburg, 1992. (In Russian)
- Vysheslavtsev, B. P. *Ėtika preobrazhennogo Ėrosa [Ethics of the Transformed Eros]*. Paris, 1931. (In Russian)
- Zen'kovskii, V. V. *Istoriia russkoĭ filosofii [History of Russian Philosophy]*. Paris, 1947–1950, 2 vols. (In Russian)
- Il'in, Ivan A. "Uchenie Gegelia o sushchnosti spekuliativnoi mysli" ["The Teachings of Hegel on the Nature of Speculative Thought"]. *Logos*, vol. 1, iss. 2, 1914, pp. 250–306. (In Russian)
- *Filosofiia Gegelia kak uchenie o konkretnosti Boga i cheloveka [Hegel's Philosophy as a Doctrine of the Concreteness of God and Man]*. Moscow, 1918, 2 vols. (In Russian)
- *O soprotivlenii zlu siloiu [About Resistance to Evil by Force]*. Berlin, 1925. (In Russian)
- *Religioznyĭ smysl filosofii [The Religious Meaning of Philosophy]*. Paris, 1925. (In Russian)
- *Put' dukhovnogo obnovleniia [The Path of Spiritual Renewal]*. Belgrade. (In Russian)
- *Put' k ochevidnosti [Path to Evidence]*. Munich, 1957. (In Russian)
- *Nashi zadachi. Stat'i 1948–1954 godov [Our Tasks. Articles 1948–1954]*. Moscow, 1992, 2 vols. (In Russian)
- *Aksiomy religioznogo opyta [Axioms of Religious Experience]*. Moscow, 1993, 2 vols. (In Russian)
- *O sushchnosti pravosoznaniia [On the Essence of Justice]*. *Sobranie sochinenii [Collected Works]*, by I. A. Il'in, vol. 4, Moscow, 1994, pp. 149–413. 10 vols. (In Russian)
- *O monarkhii i respublike [On the Monarchy and the Republic]*. *Sobranie sochinenii [Collected Works]*, by I. A. Il'in, vol. 4, Moscow, 1994, pp. 415–544. 10 vols. (In Russian)
- *Tvorcheskaia ideia nashego budushchego [Creative Idea of our Future]*. *Sobranie sochinenii [Collected Works]*, by I. A. Il'in, vol. 7, Moscow, 1998, pp. 451–572. 10 vols. (In Russian)