

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

УДК 14(430)(091)
ББК 87.3(4Гем)5-535

Игорь Иванович Евлампиев

Санкт-Петербургский государственный университет, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры русской философии и культуры, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: yevlampiev@mail.ru

«Спор» Фихте и Гегеля в историко-философских работах И.А. Ильина. Статья вторая: Проблема отношений Бога, мира и человека¹

Аннотация. На основе анализа второй части книги И.А. Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» констатируется, что в ней Ильин пришел к выводу о том, что Гегель целиком принял учение Фихте, описывающее Бога как глубинную сущность человека. Однако, приняв это учение, Гегель не принял его главного вывода о том, что для человека, раскрывшего в себе Бога, ставшего божественной личностью, возможно мистическое действие на мир, не считающееся с его рациональными законами. Показано, что Гегель хотел дать рациональное обоснование возможности для Бога подчинить себе отпавший от него мир, но в конце концов он потерпел неудачу в этом главном замысле. В результате сделан вывод, что его система оказалась двусмысленной: признавая на словах возможность полного триумфа Бога в мире в форме Абсолютного государства, Гегель в реальном описании общества и истории приходит к противоположному выводу о невозможности полного подчинения Богу иррационального начала, господствующего в эмпирической жизни людей. После выделения этой главной идеи работы Ильина получен новый результат о соотношении влияния учений Фихте и Гегеля в философии XIX–XX веков. Показано, что Гегель породил последнюю версию рационализма, основанного на метафизическом дуализме Бога и иррационального начала (К. Маркс, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр и др.) и признающего человека радикально ограниченным существом, неспособным обрести божественное всемогущество. Краткий анализ философии наследников Фихте (С. Кьеркегор, Л.Н. Толстой, Ф. Ницше, А. Бергсон, С.Л. Франк и др.) позволяет сделать обратный вывод: они признали возможным для человека обрести полноту божественного всемогущества и преобразовать мир к совершенству.

Ключевые слова: европейский рационализм, мистицизм, иррациональное начало, высшие личности, метафизический дуализм

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00479, <https://rscf.ru/project/24-18-00479>, Санкт-Петербургский государственный университет. This study was funded by Russian Science Foundation, project number 24-18-00479, <https://rscf.ru/project/24-18-00479>, Saint Petersburg State University.

Igor Ivanovich Evlampiev

Saint-Petersburg State University, Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of Russian Philosophy and Culture, Russia, Saint-Petersburg, e-mail: yevlampiev@mail.ru

“The Debate” between Fichte and Hegel in the Historical and Philosophical Works of I.A. Ilyin. Article Two: The Problem of the Relationships of God, World, and Man

Abstract. Based on an analysis of the second part of I.A. Ilyin's book, “Hegel's Philosophy as a Doctrine of the Concreteness of God and Man”, Ilyin concludes that Hegel fully embraced Fichte's teaching, which describes God as the deepest essence of man. However, while accepting this teaching, Hegel rejected its central conclusion: that for man, having discovered God within himself and become a divine personality, mystical action on the world is possible, defying its rational laws. It is shown that Hegel sought to provide a rational justification for God's ability to subjugate a world that had fallen away from him, but ultimately failed in this fundamental plan. As a result, the conclusion is reached that his system proved ambiguous: while verbally acknowledging the possibility of God's complete triumph in the world in the form of the Absolute State, Hegel, in his actual description of society and history, arrives at the opposite conclusion: the impossibility of the complete subordination to God of the irrational principle that dominates human empirical life. Having highlighted this central idea of Ilyin's work, the article arrives at a new result regarding the relationship between the influence of Fichte and Hegel in the philosophy of the 19th and 20th centuries. It is shown that Hegel gave birth to the latest version of rationalism, based on the metaphysical dualism of God and the irrational principle (Karl Marx, Max Heidegger, Jean-Paul Sartre, and others) and recognizing man as a radically limited being, incapable of attaining divine omnipotence. A brief analysis of the philosophy of Fichte's successors (S. Kierkegaard, L.N. Tolstoy, F. Nietzsche, A. Bergson, S.L. Frank, and others) allows us to draw the opposite conclusion: they recognized the possibility for humans to attain the fullness of divine omnipotence and transform the world toward perfection.

Key words: European rationalism, mysticism, irrational principle, higher personalities, metaphysical dualism

DOI: 10.17588/2076-9210.2025.4.029-043

Переход Абсолютного Духа, достигшего в своем чисто логическом развитии состояния абсолютной конкретности, породившего в себе всю многообразную систему категорий от бытия до Абсолютного государства, в свое инобытие, в материальную природу Гегель мыслил как повторение в новом «материале» процесса диалектической конкретизации. Если бы материальная действительность была такой, какой ее хотел видеть Гегель, она показывала бы такую же гармоничную и последовательную систему все более сложных и цельных явлений, какой была система логических категорий в Абсолютном Духе. Но, как утверждает Ильин в труде «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», Гегель очень хорошо видел, что такой гармонии и органической последовательности явлений в материальном мире нет, более того, в нем действуют силы, противостоящие действию организующего начала и разрушающие

даже относительную гармонию. Это трезвое понимание действительности боролось в нем с верой в возможность правильного, должного воплощения Духа в материи. Согласно Ильину, именно столкновение этой веры и этого трезвого понимания делает оценку истинных результатов гегелевской философии чрезвычайно трудным. Большая часть интерпретаторов Гегеля видели только его веру и считали, что в своей философии природы и философии духа он изображает победное шествие Духа в материальном мире; это и порождало то критичное, а часто и просто насмешливое отношение к Гегелю, которое демонстрирует, например, Соловьев в работе «Кризис западной философии (против позитивистов)». Ильин же считает, что внимательное прочтение главных трудов Гегеля должно привести нас к совершенно иному выводу, который он и пытается обосновать во второй части своего труда: Гегель в конце концов признает, что порожденное Духом инобытие (материя) оказывается не орудием его более полного явления в бытии, а противостоящей силой, не позволяющей ему реализовать с достаточной полнотой свои спекулятивные «богатства». Как пишет Ильин, при переходе в материальную природу «понятие теряет свой спекулятивно-мыслящий вид и облекается в форму *немыслящей, бессознательной, пространственно-временной вещи*»². «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*. <...> С нескрываемой растерянностью и беспомощностью говорит нередко Гегель о той беспомощности и растерянности, в которой внезапно оказалось Понятие, — пишет Ильин в своей работе «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» и далее продолжает. — “Отпадение” Идеи оказывается ее “падением”, и к новому состоянию ее должно быть отнесено и применено всё, что Гегель формулировал и выговорил об эмпирической конкретности. И, прежде всего, этот мир чувственного бывания оказывается спекулятивно-неприемлемым. Понятие стоит здесь в безысходной необходимости отвергнуть себя за отпадение от себя. Мир не может быть “оправдан”. <...> *Понятие погибает в созданном им хаосе*» [1, с. 210–214].

Именно в этом месте Ильин формулирует главный тезис своей новой интерпретации системы Гегеля: он утверждает, что, признавая крушение замысла, объединявшего его с Шеллингом (Ильин в статье о Фихте 1912 г. считал этот замысел выполненным Гегелем), немецкий философ пытается сохранить в разработке своей системы хотя бы отдельные его элементы, и это порождает заметные противоречия в его построениях: «слагается *единое, но многоголосое решение*, подчас лишь с большим трудом поддающееся дешифрированию» [1, с. 214]. Гегель не может признать, что мир совсем «отпал» от Бога и существует только по своим

² См.: Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994. С. 209 [1].

противобожественным законам, он пытается доказать, что Духу, вошедшему в материю, все-таки удастся *частично* подчинить ее себе.

Ильин находит в этой части гегелевской системы концепцию «образов» мира, которые понимаются как ключевые явления природной действительности, демонстрирующие состоявшуюся победу божественного начала над иррациональной стихией: «“Образ” есть не осуществляющаяся, но осуществившаяся сущность: Бог, *принявший инобытие в органический состав своей действительности*» [1, с. 239]. Наиболее важными из этих «образов» являются *природный организм, человек и государство*. В каждом из них осуществляется особенно полное взаимодействие и органичная взаимодополнительность низшей иррациональности и божественного начала.

В этом фрагменте гегелевской системы выясняется значение человека в реализации замысла божественного господства в мире и высший смысл его жизни: в человеке как в центральном элементе всего процесса перехода Духа в инобытие божественному началу открывается возможность полного и цельного явления в материальном мире. Выделяя этот пункт как самый важный в системе, Ильин именно здесь фиксирует решающее влияние идей Фихте для складывания окончательной версии философского мировоззрения Гегеля. Утверждая, что для Гегеля сущность человека, *«его истинное духовное существо»* есть не что иное, как *сама субстанция, сама абсолютная свобода*, восстанавливающая себя в творческом борении», Ильин констатирует: «Здесь, как нигде, Гегель может и должен быть понят из глубины учения Фихте Старшего. По Гегелю, дух, творящий свое освобождение в человеке, подобен тому “абсолютному Я”, которое, по учению Фихте, силою своею гарантирует “относительному, малому я” человека – победу над “не-я”, над инобытием. Назначение человека Гегель видит вместе с Фихте в отождествлении себя со своим абсолютным духовным средоточием (субстанцией) и в восхождении к абсолютной свободе. Фихте не сразу отрешается от антропоцентрического понимания субстанции; он говорит о свободе как о бесконечно осуществляемом идеале; он не знает исчерпывающего спекулятивного ряда образов, учения о верховенстве мыслящего себя понятия и о диалектически-органическом восхождении к конкретному богатству. Но *онтологический корень* человеческого существа Фихте и Гегель понимают одинаково – как *духовное самоосвобождение*» [1, с. 259]. Гегель, продолжает Ильин, буквально воспроизводит представление Фихте о присутствии Бога в человеке: *«Корень человеческой души божествен; и не только потому и постольку, поскольку Бог открывается человеку в созерцании и мышлении, а потому, что Бог реально действует в человеке и осуществляет себя через человека; человек есть подлинно «медиум» Бога, скрывающий в себе его могучее и творческое присутствие ...»* [1, с. 274].

Слова Ильина о том, что Фихте «не сразу отрешается от антропоцентрического понимания субстанции», можно понять как признание того факта, что именно позднее его учение необходимо рассматривать в качестве правильной

концепции Бога и человека, которую не мог не учитывать Гегель. Остальные отличия позиции Фихте от позиции Гегеля, которые фиксирует Ильин, вряд ли можно признать *недостатками* его системы, скорее, их нужно оценивать как ее *достоинства* по отношению к системе, все еще сохраняющей в себе ключевые элементы новоевропейского рационализма.

Рассматривая далее, как Гегель понимает указанный процесс «духовного самоосвобождения» человека, т.е. воплощение им в своем конечном существе полноты Духа, Ильин еще раз вспоминает Фихте и констатирует, что Гегель в самом важном пункте использует его идеи: «...борьба с объектом необходима духу для его освобождения, и вследствие этого весь процесс субъекта с инобытием является, как это было и у Фихте, *условием осуществления свободы*. <...> *Общение с инобытием есть необходимость*, которую Идея свободно создала для себя в отпадении; и в то же время это есть процесс ограниченного духа, *внутренне необходимый* для него и потому проявляющий его *самозаконность*, т.е. *свободу*. *Преодоление и снятие объекта* есть необходимость для освобождающего и, наконец, освободившего себя духа; и в то же время это есть торжество его самоопределения, т.е. его глубочайшей внутренней необходимости» [1, с. 267].

Но на основе этой общей идеи Фихте и Гегель делают совершенно разные выводы о *результатах* указанной «борьбы с объектом» и, значит, о возможности духовного самоосвобождения человека. Как видно из вышеприведенных слов, Фихте ни на мгновение не сомневается, что это возможно, его работа «Наставление к блаженной жизни» и посвящена разъяснению того, как человек может достичь состояния свободы, состояния полного слияния с Богом и превращения в «орудие» Бога в мире. В противоположность этому ильинская трактовка системы Гегеля ведет к выводу, что, хотя Гегель первоначально верил в возможность раскрытия Бога через человека, трезвое рассмотрение истории и современного состояния человечества вынудило его ответить отрицательно на этот вопрос. Точнее, Ильин фиксирует два очень различных хода мыслей Гегеля, ведущих к прямо противоположным итогам. С одной стороны, в «теоретической» части своей системы, выраженной в третьей части «Энциклопедии философских наук», Гегель изображает дело так, что через преобразования конечного бытия человека сначала в форму объективного, а затем и абсолютного духа задача полного подчинения иррациональной стихии духу и разуму благополучно осуществляется. Но самым важным для общей оценки системы Ильин считает не этот итог, а конкретный анализ жизни общества и истории в философии права и философии истории Гегеля. Этот конкретный анализ приводит Гегеля к неутешительному выводу о невозможности осуществления Абсолютного государства в земной действительности: «Оказывается, что *сущность* государства состоит в том, чтобы быть *ограниченным* во всех трех отношениях: и по объему человеческого состава, и по ритму спекулятивной жизни, и по уровню духовного развития. "Абсолютное" государство остается в этих ограничениях, несмотря на то что оно "абсолютное", но именно

потому что оно “государство”. И если это так, то “идея” государства явится знаком, отмечающим не “победу” Духа в человеке, а *предел* человеческого духа» [1, с. 430]. Поскольку государство является последним и высшим, после человеческой личности, «образом», в котором должно было осуществиться полное преобладания Духа над иррациональной стихией, неудача Духа в его осуществлении означает, по Ильину, общую и окончательную неудачу всего замысла преображения материального мира к спекулятивной конкретности и божественному совершенству. Вот как Ильин формулирует этот принципиальный итог своей интерпретации системы Гегеля: «Философия Гегеля, вопреки своему замыслу, обнаруживает предел Бога и человека в учении о “государстве” и в учении об “историческом процессе”, признавая, что силе Духа не удастся преодолеть до конца самобытную закономерность эмпирической стихии» [1, с. 443].

Используя детальный анализ, осуществленный Ильиным в отношении систем Фихте и Гегеля, можно констатировать, что, отправляясь от одного и того же исходного положения, рассуждения немецких мыслителей движутся в разных направлениях и заканчиваются разными выводами. Оба, как мы видели, признают, что сущность отдельной человеческой личности – это и есть Бог, это и есть тот Абсолютный Дух, который вошел в земную иррациональную стихию и работает над ее преображением к совершенству; оба мыслителя согласны в том, что отдельный человек способен усмотреть в себе свою божественную сущность и может попытаться «освободить» ее, чтобы она восторжествовала и превратила его личность в «орудие» распространения божественной власти над всем материальным миром. Но для Фихте состоявшаяся победа Духа в отдельной личности, великий пример которой дает Иисус Христос в Евангелии от Иоанна, и есть кульминация борьбы Духа за господство в мире, по отношению к этой победе всё остальное является следствием и дополнением, в том числе организация жизни людей с помощью государства и упрочения власти Духа в мире в историческом процессе. Для Гегеля же это только первый и не самый главный шаг к той же цели. Если человек выполнил главное задание своей жизни – освободил Бога в себе, стал его покорным «орудием», это не означает победы духа по отношению ко всем другим людям и тем более ко всему миру. Чтобы реализовать более полную победу, как раз и необходимо объединение людей в государство и действие государства как *главного* «орудия» Духа в мире. Соответственно, невозможность воплощения Абсолютного государства означает крах всего замысла по преображению земной действительности.

Чтобы понять причины этого различия, чтобы объяснить, почему, будучи полностью согласным с Фихте в постановке главного вопроса религии и философии, Гегель не смог согласиться с ним в ответе на этот вопрос, нужно приоткрыть к тому, как развивалось его мировоззрение и какую форму оно в конце концов приняло. Об этом Ильин говорит в самом конце своего труда, подводя окончательные итоги своего исследования.

Ранние философско-теологические произведения Гегеля показывают, что он пытается понять христианство как чисто моральное учение; описывая жизнь Иисуса Христа, он исключает из его учения и из его жизни, как она известна нам по евангелиям, все мистические элементы. В этом очевидно чувствуется влияние на него философии Канта. Однако впоследствии, по утверждению Ильина, Гегель переживает глубокий религиозный переворот. Он «отрекается» от Канта и его этики долга в пользу непосредственного принятия евангелий и их учения о возможности реального совершенства. В результате, как пишет Ильин, «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» [1, с. 472]. Из евангелий Гегель вывел мысль об абсолютном значении любви как иррациональной, но всемогущей силе единения людей друг с другом и с Богом. Нетрудно видеть, что Ильин описывает религиозные воззрения молодого Гегеля буквально в тех же выражениях, в каких он описывал поздние религиозные воззрения Фихте в работе «Философия Фихте как религия совести»³. Ильин не сомневается, что позднее учение Фихте и вся известная нам система Гегеля были основаны на одной и той же глубокой предпосылке – на мистической интерпретации истинного учения Иисуса Христа как учения *о сущностном тождестве Бога и человека*. Но если Фихте в поздние годы окончательно принял эту интерпретацию и свою философию подчинил выражению этого учения, заслоненного и искаженного в истории ложными церковными представлениями, то Гегель не остановился на этом, он попытался соединить силу любви с тем, что он считал носителем еще более могущественной силы, – с Разумом и с его главным орудием, Понятием, причем именно Разум, а не любовь он принял за главное. В этом сказалась его приверженность рационалистической традиции, идущей от Декарта, в то время как Фихте в позднем учении окончательно разошелся с ней, вернувшись к более древней традиции мистического пантеизма, ясно выраженной Мейстером Экхартом и Николаем Кузанским.

В этом смысле «спор» между Фихте и Гегелем оказывается принципиальным для судеб европейской цивилизации: является ли последовательный научный и философский рационализм, заданный Декартом и английским эмпиризмом и превращенный в главное направления развития западного мира в эпоху Просвещения, самой сутью Запада и его культуры, как думали творцы новой эпохи, или это печальное заблуждение, которое нужно преодолеть, чтобы найти совсем другой, более плодотворный путь развития? Гегель, глубоко поняв смысл

³ См.: Ильин И.А. Философия Фихте как религия совести // Евлампиев И.И. Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб.: Наука, 1998. С. 494–498 [2].

противоположного пути развития, тем не менее пытался остаться в рационалистической традиции, обогатив ее иррациональными слагаемыми, взятыми из тех источников, которые сам рационализм объявил не имеющими значения. Но в развитии своей системы, основанной на таком симбиозе, он был вынужден признать, что рационализм даже в такой ослабленной и модифицированной форме не способен до конца объяснить существование человека, не способен показать, как возможно преобразование мира к божественному совершенству, образ которого, несмотря ни на что, живет в нашем сознании. Пытаясь доказать на этом пути, что *Бог есть в мире*, т.е. мир, несмотря на все свои несовершенства, движется к окончательной гармонии и всеединству, Гегель потерпел окончательную и полную неудачу. Как пишет Ильин, Гегелю в реализации своего замысла предстояло «незаметно для себя раскрыть, что поэмы *Божия пути* есть по существу трагедия *Божьих страданий*»⁴. В принятой Гегелем рационалистической модели отношения Бога и мира, пусть и обогащенной значительными иррациональными элементами, доказать победу божественного могущества в мире оказывается невозможным.

Но признать это прямо Гегель не может, поскольку это привело бы к краху его мировоззрения, поэтому возникает последний компромисс и последняя двусмысленность в развитии философом исходных принципов своей системы. Не признаваясь в этом прямо (вероятно, не признаваясь в этом даже себе самому!), Гегель возвращается к той мистической религиозности, которую он разделял в молодости и которая была отвергнута Разумом, принятым в качестве окончательного авторитета. Здесь он снова оказывается под определяющим влиянием учения Фихте, в котором, несмотря на его философский и, значит, формально рациональный характер, разум полностью подчиняет себя вере, мистической практике слияния с Богом, – признает «абсурд веры», т. е. готов поверить в то, что для разума выглядит абсурдом, но может стать реальностью в акте человеческой воли. Вот как об этом пишет Ильин: «Естественно и незаметно вступает Гегель на путь, предначертанный Фихте Старшим. Принципиально-теоретическая противоположность рассматривается и примиряется не столько в философской конструкции, сколько в своем глубоком, реальном составе. Проблема “мнизма” есть для Гегеля по существу не проблема доктрины, а проблема *бытия Божия*; и не вопрос о том, “как построить учение” о Боге, но реальное задание самого Божества, создающего “иноебытие” и преодолевающего его под видом мира» [1, с. 485]. Оставляя позицию теоретической, спекулятивной философии, Гегель вслед за Фихте переходит на позицию *практической* философии, в рамках которой человек полагает главным волевое действие в мире, а не его познание, поскольку именно через волю человека, а не через разум Бог входит в мир.

Но окончательно поверить в победу Бога в мире, вопреки рациональным аргументам против, Гегель так и не смог, поэтому итог его системы оказывается

⁴ См.: Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 476.

двусмысленным. Принятие правоты Фихте означало бы для Гегеля отречение от исходного замысла понять Бога как саморазвивающийся Разум, приводящий себя к состоянию абсолютной спекулятивной конкретности. Гегель так и не смог переступить рубеж между классической и неклассической метафизикой, не смог, подобно Фихте, признать Бога *абсолютно непостижимым и непредсказуемым*, творящим свое содержание в каждое мгновение своего бытия как бы «заново» и без какой бы то ни было внутренней закономерности. В итоге Гегель создал последний и самый глубокий вариант классической метафизики, в то время как Фихте в своем учении предвосхитил выдающиеся варианты неклассического понимания Абсолюта – «волю» Шопенгауэра и «длительность» Бергсона.

Свою неискоренимую и *нерациональную* веру в то, что *Бог есть в мире*, Гегель всю жизнь старался дополнить разумным, рациональным описанием того, как *Бог властвует в мире*. Но в окончательном итоге он должен был констатировать, что второе несовместимо с первым: разум не только не может доказать, что Бог властвует в мире, в своем последовательном действии он ставит под сомнение само существование Бога. Метафизика Гегеля в своем естественном развитии неизбежно приобретает дуалистический характер: приходится констатировать наличие рядом с Богом независимого начала, которое хотя и произошло из самого Бога, но оказалось неподвластным ему, более того – само теперь определяет положение дел в материальной вселенной: *«Путь Божий, искажающий сущность Божества, заложен и предустановлен в той самой сущности, которую он искажает»*. Божественность Бога приводит его к небожественному состоянию и далее к долгому и страдальческому восстановлению своей божественности» [1, с. 495]. Причем главным элементом мироздания, в котором Бог встречает наиболее сильное противодействие иррационального элемента и терпит поражение в борьбе с ним, оказывается человек. Еще раз можно вспомнить, что, по утверждению Ильина, Гегель исходно разделял веру Фихте в возможность для человека раскрыть в себе Бога в такой полной мере, что его земное существо будет полностью «снято» и в мире будет в парадоксальной, рационально необъяснимой конечной форме существовать не его ограниченная личности, а сам Бог. Но в итоге развертывания своей системы Гегель отрекается от этой веры именно потому, что она не может быть подтверждена разумом, принятым им за абсолютный авторитет. Не только формально-логический разум Декарта, но и спекулятивный разум Гегеля оказался не в состоянии принять истину о возможности для земного человека стать Богом, «вместить» в себя Бога; разум однозначно показал Гегелю *предел человека* в его устремлении к божественному состоянию. «Этот “предел”, – констатирует Ильин, – устанавливается самую *формой* 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 поистине имеет в самом себе предел своего спекулятивного вознесения. Быть человеком значит иметь ограниченный дух и ограниченную перспективу жизни; и человечество несет бремя этого предела так же, как индивидуальный человек. Быть человеком значит в страдании достигать и в страдании не достигать» [1, с. 468].

Нужно до конца понять важность того вывода о соотношении религиозных и философских концепций Фихте и Гегеля, к которому приводят размышления Ильина. К сожалению, сам Ильин не формулирует этот вывод ясно, и поэтому он остается совершенно не понятым и не оцененным в своем значении для исторических судеб европейской цивилизации. Несомненно, Фихте, как и Гегель, видел всю степень ограниченности и несовершенства земного существа человека, понимал, что пространственно-временная разделенность личностей накладывает радикальное ограничение на их бытие. Однако он не признавал эти ограничения фатально непреодолимыми для человека в его движении к божественному состоянию и не считался с аргументами разума, обосновывающими эту непреодолимость. *Абсолютную свободу* Бога и его *живую, творческую сущность* Фихте считал бесконечно выше любой формы разума; вся сущность поздней философии Фихте (ясно передаваемая Ильиным в его речи «Философия Фихте как религия совести») заключается в утверждении, что для действия Бога, т.е. для действия человека, осознавшего с себе Бога и стремящегося явить его через себя, *нет никаких ограничений в этом мире*, как бы капитально и убедительно их ни обосновывал разум. В человеке есть *мистические* способности, обусловленные его сущностным тождеством с Богом и преодолевающие любые рациональные закономерности земного бытия, – для них не является непреодолимым препятствием ни пространственная разделенность личностей, ни их временная ограниченность.

Гегель, отрицая наличие в человеке способностей, выходящих за рамки допустимого разумом, признает только такое развитие человечества, которое опирается на разум и его формы познания и преобразования мира. В теории утверждая «ничтожность» эмпирического мира, в реальности он признает *господство* эмпирической реальности над человеком, поскольку считает, что мы можем «бороться» с ней только ее же «методами», по-своему используя ее закономерности и формы организации. Именно такое понимание мира было положено в основу исторического мировоззрения западной цивилизации, начиная с эпохи Просвещения. Гегель, в той версии его философии, которую раскрывает Ильин, оказывается прямым наследником Просвещения и того культа научного разума, который породила эта эпоха, его система предстает как наиболее сложная и проработанная версия просветительской модели человека и истории. Первые идеологи этой эпохи поступали слишком прямолинейно и откровенно, просто отрицая Бога и признавая человека «механическим автоматом», полностью подчиненным природным закономерностям. Гегель, следуя по тому же пути, поступает осмотрительнее: он не отрицает Бога, но ограничивает его власть над миром; не

считает человека «автоматом», но и не допускает для него возможности действий, выходящих за рамки рациональных законов мироздания. Наиболее решительные последователи Гегеля породили оригинальные версии той же просветительской модели истории, имеющей принципиально атеистический характер. Сначала К. Маркс более ясно выразил в своей интерпретации философии Гегеля идею господства над человеком материи и ее закономерностей, затем уже в XX веке А. Кожев, М. Хайдеггер и Ж.-П. Сартр, следуя за Гегелем (первый явно, второй и третий неявно), создали дуалистические метафизические системы, в которых рядом с Абсолютом, ограничивая его, находится метафизическое начало Ничто. Все эти системы в равной степени являются атеистическими; соответственно, человек в них предстает радикально конечным, радикально смертным и неспособным подняться до божественного совершенства. Проследившая эту линию развития европейской философии и фиксируя очевидную зависимость указанных мыслителей от гегелевских идей, мы лучше понимаем правоту ильинской интерпретации системы Гегеля, ведь эти наследники Гегеля поняли его систему именно так, как описывает Ильин.

Однако позднее учение Фихте также не осталось без наследников, его влияние породило в европейской философии не менее значимую тенденцию, которая выглядит гораздо более оптимистичной в своих оценках будущего цивилизации. Можно высказать гипотезу о влиянии идей Фихте на С. Кьеркегора, одного из загадочных и все еще недооцененных мыслителей XIX века; эта гипотеза пока не имеет ясных аргументов, но выглядит очень естественной при сопоставлении идей датского и немецкого философов, по крайней мере, известное представление Кьеркегора об «абсурде веры», которое он прямо противопоставляет гегелевскому культу разума, может быть в зародыше найдено в позднем учении Фихте. Гораздо более ясным представляется зависимость от его идей известнейших концептов Ф. Ницше, особенно его «вечного возвращения», которое может быть понято как метафизическая концепция, описывающая движение человеческой личности к божественному совершенству⁵. Итоговой формой тенденции, порожденной Фихте в европейской философии, стала метафизическая система Бергсона. Очень характерно, что Бергсон прилагает большие усилия для опровержения метафизической реальности ничто – тезиса, который становился популярным в философии XX века⁶; он понимал, что этот путь ведет к отрицанию Абсолюта и последовательной монистической метафизики, необходимой для разработки концепции истории, обосновывающей движение человечества к божественному состоянию. Согласно этой концепции, история целиком определяется отдельными *высшими, божественными личностями*, которых Бергсон

⁵ См. об этом подробнее: Евлампиев И.И. Влияние позднего религиозно-философского учения И.Г. Фихте на философские взгляды Ф. Ницше // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2014. № 3. С. 51–62 [3].

⁶ См.: Бергсон А. Творческая эволюция. М.: Канон-пресс, 1998. С. 265–288 [4].

называет «мистиками», поскольку главным в их жизни оказывается состоявшееся слияние с Богом и превращение их в «орудия» прямого воздействия Бога на человечество и на материальный мир⁷. Цель истории и роль в ней «мистиков» Бергсон определяет таким образом, что возникают очевидные параллели с концепцией истории Фихте: выявив в себе Бога, слившись с ним всей своею личностью и обретя «блаженную жизнь», «мистик» становится пророком, ведущим всё человечество к состоянию окончательного соединения с Богом и материальным мирозданием: «В действительности для великих мистиков речь идет о том, чтобы радикально преобразовать человечество, начав с собственного примера. Цель может быть достигнута только в том случае, если в конце существует то, что теоретически должно было существовать вначале: божественное человечество» [6, с. 258]. Заслуга Бергсона заключается, в частности, в том, что он очень ясно показал положение научного познания и научного разума в той модели отношений человека и Бога, которую задал Фихте. Гегель признавал разум в равной степени значимым и для познания эмпирической действительности мира и для постижения Бога, именно в этом заключается его радикальная ошибка: наука и научная рациональность, утверждает Бергсон, имеет силу только по отношению к конечным вещам и не может приблизиться к постижению Бога; нам она нужна только потому, что человек обладает не только потенциальной божественной сущностью, но и животной-материальной формой, именно для управления этой формой и гармонизации ее отношений с материальным миром нам дан разум. Только наука, признавшая свою скромную функцию и добровольно подчинившаяся философии, открывающей высшие, мистические уровни бытия, может быть признана полезной для человечества.

Возвращаясь в заключение к русской философии, можно еще раз подчеркнуть, что глубокий смысл противостояния учений Фихте и Гегеля, ясно обозначенный Ильиным в начале XX века, всегда интуитивно чувствовался русскими мыслителями. Почти все они были на стороне Фихте, в этом смысле мнение об определяющем влиянии идей Гегеля затемняет и искажает главные интенции русской мысли, по сути, делает невозможным их правильное понимание. Русская культура всегда настороженно относилась к западному культу научного разума, ее самые глубокие и яркие представители непоколебимо верили в спасительность мистических усилий и не очень высоко оценивали практический расчет и упование на здравую последовательность малых дел. Наглядный пример главных устремлений русского национального характера дает образ старца Зосимы из романа Ф. Достоевского «Братья Карамазовы». Центральный пункт его религиозного мировоззрения – вера в возможность «мгновенного» преображения мира мистическим усилием всех людей: «...посмотрите кругом на дары божии: небо ясное, воздух чистый, травка нежная, птички, природа прекрасная и безгрешная, а мы, только мы одни безбожные и глупые не понимаем, что жизнь

⁷ См. подробнее: Блауберг И.И. Анри Бергсон. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 581–583 [5].

есть рай, ибо стоит только нам захотеть понять, и тотчас же он настанет во всей красоте своей, обнимемся мы и заплачем...»⁸. Если бы Фихте мог прочесть эти слова, он, несомненно, признал бы русского писателя и мыслителя своим верным учеником⁹.

Из всех русских мыслителей, современников Ильина, в наиболее полной форме это мировосприятие выражал в своих философских работах С.Л. Франк. В большом труде «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии» он дал теоретическое обоснование такому отношению к миру, принимающему все в мире как форму божественного существования, а в поздних этических сочинениях «С нами Бог» и «Свет во тьме», дал ему яркое, почти художественное воплощение. В приверженности указанному мировосприятию можно увидеть влияние привитых Франку в детстве элементов иудейской религиозности (дед философа был известным талмудистом, некоторое время он возглавлял еврейскую общину Москвы). Нужно учесть, что иудейская религиозность в своем историческом генезисе очень далеко ушла от традиционного, ортодоксального иудаизма; в форме каббалистического учения она пришла к радикальному мистическому пантеизму, ведущему к признанию *божественного присутствия* в каждом элементе материального мира и ставящему человеку задачу собирания рассеянных в мире элементов божественного света ради полного мистического просветления мироздания, устранения из него зла и превращения жизни в радостную, блаженную¹⁰. В таком выразительном схождении поздних мистических форм христианства и иудаизма можно видеть практическую реализацию идеи Фихте, разделявшейся многими русскими мыслителями (особенно явно Чаадаевым), о преображении истинного христианства в абсолютную религию, соединяющую истинные формы главных религий мира.

Что касается философских воззрения самого Ильина, то они после 1918 г. претерпели весьма неожиданную трансформацию. В последних разделах своей книги о Гегеле Ильин решительно подчеркивает, что дает объективный анализ системе Гегеля, но вовсе не разделяет его концепцию «пути Бога в мире»; в этот момент кажется, что он занимает сторону Фихте в его неявном «споре» с Гегелем. Однако изданная им в 1925 г. книга «О сопротивлении злу силою» продемонстрировала, что он в значительной степени принял выводы Гегеля о невозможности прямой победы Бога и его божественного добра в мире; философский

⁸ См.: Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Кн. I–X // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 14. Л.: Наука, 1976. С. 336 [7].

⁹ Подробнее о влиянии идей Фихте на Достоевского см.: Евлампиев И.И. Образ Иисуса Христа в философском мировоззрении Ф.М. Достоевского. СПб.: Изд-во РХГА, 2021. С. 52–61, 288–322 [8].

¹⁰ Анализу процесса радикального преобразования иудейской религиозности к ее гностической версии посвящена классическая работа: Sholem G. Major Trends in Jewish Mysticism. New York: Schocken Books, 1961 [9].

пафос книги направлен на демонстрацию необходимости внешней, даже физической организации – для борьбы со злом с помощью методов самого злого мира. Как это ни парадоксально, но заочный «спор» Ильина с Л.Н. Толстым в упомянутой книге точно воспроизводит «спор» Гегеля и Фихте в более ранней книге Ильина о философии Гегеля: Толстой верит в возможность преобразования мира и победы над злом с помощью мистических усилий отдельных божественных личностей, Ильин же, вслед за Гегелем, признает возможность ограничения зла только с помощью рациональной организации социальной жизни в форме государства¹¹. Последующие книги Ильина, вплоть до итогового труда «Аксиомы религиозного опыта» (1953 г.), показывают, что он так и не смог до конца принять правоту Фихте и те глубокие религиозные сомнения, которые породил в его душе Гегель, так и продолжали преследовать его до конца жизни.

Список литературы

1. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994. 544 с.
2. Ильин И.А. Философия Фихте как религия совести // Евлампиев И.И. Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб.: Наука, 1998. С. 478–501.
3. Евлампиев И.И. Влияние позднего религиозно-философского учения И.Г. Фихте на философские взгляды Ф. Ницше // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2014. № 3. С. 51–62.
4. Бергсон А. Творческая эволюция. М.: Канон-пресс, 1998. 382 с.
5. Блауберг И.И. Анри Бергсон. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 672 с.
6. Бергсон А. Два источника морали и религии. М.: Канон, 1994. 384 с.
7. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Книги I–X // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 14. Л.: Наука, 1976. 512 с.
8. Евлампиев И.И. Образ Иисуса Христа в философском мировоззрении Ф.М. Достоевского. СПб.: Изд-во РХГА, 2021. 600 с.
9. Sholem G. Major Trends in Jewish Mysticism. New York: Schocken Books, 1961. 484 p.
10. Evlampiev I.I., Wang Yue. Leo Tolstoy's principle of non-resistance to evil by violence and its criticism in Ivan Ilyin's philosophy // Вестник РУДН. Сер.: Философия. 2024. № 4. С. 1106–1121.

References

(Sources)

Collected Works

1. Bergson, A. *Tvorcheskaya evolyutsiya* [Creative evolution]. Moscow: Kanon-press, 1998. 382 p.
2. Bergson, A. *Dva istochnika morali i religii* [Two sources of morality and religion]. Moscow: Kanon, 1994. 384 p.
3. Dostoevskiy, F.M. *Brat'ya Karamazovy. Knigi I–X* [Brothers Karamazov. Books I–X], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 14* [Complete Works in 30 vols., vol. 14]. Leningrad: Nauka, 1976. 512 p.

¹¹ См. подробнее: Evlampiev I.I., Wang Yue. Leo Tolstoy's principle of non-resistance to evil by violence and its criticism in Ivan Ilyin's philosophy // Вестник РУДН. Сер.: Философия. 2024. № 4. С. 1106–1121 [10].

4. Il'in, I.A. *Filosofiya Fikhte kak religiya sovesti* [Fichte's Philosophy as a Religion of Conscience], in Evlampiev, I.I. *Bozhestvennoe i chelovecheskoe v filosofii Ivana Il'ina* [Divine and Human in the Philosophy of Ivan Ilyin]. Saint-Petersburg: Nauka, 1998, pp. 478–501.

Individual Works

5. Il'in, I.A. *Filosofiya Gegelya kak uchenie o konkretnosti Boga i cheloveka* [Hegel's philosophy as a doctrine of the concreteness of God and man]. Saint-Petersburg: Nauka, 1994. 544 p.

(Articles from Scientific Journals)

6. Evlampiev, I.I. Vliyaniye pozdnego religiozno-filosofskogo ucheniya I.G. Fikhte na filosofskie vzglyady F. Nitshe [The influence of the late religious and philosophical teachings of I.G. Fichte on the philosophical views of F. Nietzsche], in *Gumanitarnye issledovaniya v Vostochnoy Sibiri i na Dal'nem Vostoke*, 2014, no. 3, pp. 51–62.

7. Evlampiev, I.I., Wang, Yue. Leo Tolstoy's principle of non-resistance to evil by violence and its criticism in Ivan Ilyin's philosophy. *RUDN Journal of Philosophy*, 2024, no. 4, pp. 1106–1121.

(Monographs)

8. Blauberg, I.I. *Anri Bergson* [Henri Bergson]. Moscow: Progress–Traditsiya, 2003. 672 p.

9. Evlampiev, I.I. *Obraz Iisusa Khrista v filosofskom mirovozzrenii F.M. Dostoevskogo* [The Image of Jesus Christ in the Philosophical Worldview of F.M. Dostoevsky]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo RKhGA, 2021. 600 p.

10. Sholem, G. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1961. 484 p.