

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

УДК 14:27(4)

ББК 87.3(4Гем)5:86.37

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 первая: Рациональное и иррациональное в Боге¹

Аннотация. На примере историко-философских работ И.А. Ильина исследуется важная, но пока совершенно не разработанная проблема: сопоставляется степень влияния идей Фихте и Гегеля в русской философии XIX–начала XX века. Дан анализ работы Ильина «Кризис идеи субъекта в Наукоучении Фихте Старшего», опубликованной в 1912 году, в основе которой общепринятые оценки систем немецких философов: критика субъективного идеализма раннего Фихте, концепция Абсолюта и его отношений с миром и человеком Гегеля. Прослеживается эволюция взглядов И.А. Ильина (в 1912–1914 годы) во время работы над первой частью книги «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», когда он исследовал понятие спекулятивного мышления в философии Гегеля. Получен новый, оригинальный вывод относительно философских взглядов Ильина: уже в первой части своей книги Ильин осуществляет синтез идей Гегеля и Фихте; заимствуя из философии Фихте идею иррациональности и непредсказуемого становления как качеств божественного бытия, Ильин изображает спекулятивное мышление Гегеля как синтез рационального и иррационального.

Ключевые слова: немецкий идеализм, концепция Абсолюта, идея иррациональности, неклассическая философия, концепция Бога

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 One: The Rational and the Irrational in God

Abstract. Using the historical and philosophical works of I.A. Ilyin as an example, this article examines an important but still completely undeveloped problem: the degrees of influence of Fichte's and Hegel's

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.

ideas in Russian philosophy of the 19th–early 20th centuries are compared. An analysis of Ilyin's work "The Crisis of the Idea of the Subject in Fichte the Elder's Science of Teaching", published in 1912, is provided. It shows that the author initially used generally accepted assessments of the systems of German philosophers: criticizing the subjective idealism of the early Fichte, he believed that it was Hegel who created the true concept of the Absolute and its relationship with the world and man. The article traces the evolution of I.A. Ilyin's views during his work on the first part of the book "Hegel's Philosophy as a Doctrine of the Concreteness of God and Man" (in 1912–1914), when he was researching the concept of speculative thinking in Hegel's philosophy. A new original conclusion was obtained regarding Ilyin's philosophical views: already in the first part of his famous book, Ilyin synthesizes the ideas of Hegel and Fichte. Borrowing from Fichte's philosophy the idea of irrationality and unpredictable becoming as qualities of divine being, Ilyin depicts Hegel's speculative thinking as a synthesis of the rational and the irrational.

Key words: German idealism, the concept of the Absolute, the idea of irrationality, non-classical philosophy, concept of God

DOI: 10.17588/2076-9210.2025.3.054-072

Известно, что русская философия начала свое оригинальное развитие в начале XIX века с активного усвоения систем немецкого идеализма; влияние этих систем было значительным на протяжении всего столетия и не ослабло даже в начале XX века. Однако, если учесть, что немецкая философия рубежа XIX и XX веков была неоднородна, что между ее главными представителями можно обнаружить существенные идейные расхождения и даже противоречия, возникает достаточно сложная, но важная проблема более точного описания влияния каждого из представителей этой традиции – Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Согласно давно сложившейся точке зрения, самыми важными для русской философии из этой четверки были Гегель и Шеллинг, третье место в этом «рейтинге» занимает Кант, влияние Фихте признается наименее существенным. Отношение к Канту и Шеллингу в такой системе оценок можно признать правомерным, но вот расположение Гегеля и Фихте на противоположных полюсах шкалы значимости представляется неоправданным, ничего общего не имеющим с реальным положением дел.

Первым авторитетным историкам русской философии (прежде всего, В.В. Зеньковскому и Д.И. Чижевскому) удалось внушить следующим поколениям исследователей мнение о том, что именно влияние Гегеля имело определяющее значение для развития русской философии в первой половине XIX века (особенно тенденциозной в этом смысле является книга Д.И. Чижевского «Гегель в России» (1939 г.)), однако это мнение является ошибочным и легко опровергается тщательным исследованием источников, которыми указанные исследователи, находившиеся в эмиграции, не обладали в должной мере. На самом деле именно Фихте является наиболее важным западным мыслителем, повлиявшим на многих (если не на всех) выдающихся русских философов. Его

влияние часто оказывается скрытым в силу очень редких прямых ссылок на его сочинения и редкого упоминания его имени. Однако у этого факта есть простое объяснение: Фихте имел в России репутацию «атеиста» и «революционера», поэтому упоминать его имя и его сочинения было невозможно по цензурным соображениям. С другой стороны, система Гегеля в XIX веке выступала в качестве итога и символа новейшей западной философии, поэтому его имя часто использовалось именно в этом смысле и сопровождалось по большей части критикой, а не заимствованиями.

Формированию правильной оценки отношения русских мыслителей к Фихте препятствует также тот факт, что сам Фихте испытал существенный перелом в своих взглядах и его позднее религиозно-философское учение оказалось существенно иным, чем его ранняя субъективно-идеалистическая система. Практически все русские мыслители, писавшие о Фихте, считали необходимым резко критиковать его раннюю философскую систему за чрезмерно высокую оценку отдельного человеческого субъекта, за радикальный философский «субъективизм». Однако самые проникательные из них, *внимательно* прочитавшие *все* сочинения мыслителя, решительно отказывались от этой критической позиции и очень позитивно оценивали его позднее учение, поскольку в нем Фихте, не изменяя главных принципов своей философии, устранил нарочитый крен в субъективизм и сформулировал свои идеи в виде последовательной и сбалансированной концепции, обладающей очевидным религиозным смыслом. В ней Фихте претендовал на адекватное восстановление подлинного учения Христа. Более того, в своей модели истории Фихте высказывал убеждение в том, что рано или поздно человечество придет к единству. Из этого следовало, что само истинное христианство преобразится в абсолютную религию, которую он мыслил как синтез всех великих религий мира, взятых в их «истинных» формах, суть которых – в признании тождества Бога и человека. Действительно, такие еретические (гностические) формы есть у каждой великой религии: в исламе это суфизм, в иудаизме – каббалистическое учение, в буддизме – его первичная форма, относящаяся к основателю этой религии.

Влияние позднего учения Фихте, выраженного в таких известных работах, как «Назначение человека» (1800 г.), «Основные черты современной эпохи» (1805 г.), «Наставление к блаженной жизни» (1806 г.) и др., на русскую философию уже во многом изучено, хотя это еще не привело к отказу от ложного представления о Гегеле как самом значительном источнике вдохновения для русских мыслителей. В качестве наглядного примера необходимости пересмотра сложившихся оценок значимости представителей немецкой философии для русской мысли рассмотрим творчество И.А. Ильина, который в своих историко-философских исследованиях сначала пришел к выводу о Гегеле как вершине мировой философской и религиозной мысли, однако в ходе более ка-

питательного анализа его системы был вынужден признать, что при последовательном развитии своих идей Гегель не смог обойтись без заимствований из работ Фихте.

В самом начале своей творческой деятельности И.А. Ильин поставил перед собой задачу выявить среди величайших мыслителей истории того, кто наиболее полно выразил многовековые религиозные искания европейской цивилизации. Эти поиски и привели Ильина к тому, что он сконцентрировал все свое внимание на двух важнейших фигурах – Фихте и Гегеле.

Среди первых историко-философских работ И.А. Ильина выделяется объемная работа «Кризис идеи субъекта в Наукоучении Фихте Старшего», опубликованная в двух номерах журнала «Вопросы философии и психологии» (1912 г.). В финале этой работы, подводя итоги своего скрупулезного исследования Наукоучения Фихте, Ильин дает весьма критичную оценку философии немецкого мыслителя и указывает на Шеллинга и Гегеля как на создателей гораздо более логичных и последовательных философских концепций, описывающих важнейшую проблему – отношение человеческой личности к Богу (Абсолюту). Последние строки этой статьи выражают уверенность в том, что теперь Ильин будет заниматься именно этими концепциями, оставив в стороне философию Фихте как неудовлетворительную.

В конечном счете из двух упомянутых мыслителей он отдает предпочтение Гегелю и непосредственно после завершения детального анализа философии Фихте, приступает к реализации своего главного исследования, о чем свидетельствует статья «О возрождении гегелианства», опубликованная в том же 1912 г. в журнале «Русская мысль» (№ 6). Первый этап работы над философией Гегеля заканчивается в 1914 г., когда Ильин читает в Московском психологическом обществе (22 февраля) доклад «Учение Гегеля о сущности спекулятивного мышления» и публикует статью «Учение Гегеля о реальности и всеобщности мысли» («Вопросы философии и психологии», 1914 г., кн. 3), материал которой составит две главы в будущей книге о Гегеле.

Однако затем наступает двухлетняя пауза, только в 1916 г. в том же журнале «Вопросы философии и психологии» выходит статья «Проблема оправдания мира в философии Гегеля», в которой Ильин демонстрирует совершенно иное направление интерпретации философии Гегеля по отношению к теме, занимавшей его внимание ранее. На первом этапе в центре его анализа было понятие спекулятивного мышления и отношение этой высшей формы духовной деятельности к обычным способностям человеческого сознания – чувству и рассудку. Здесь Ильин непосредственно развивал мысль, выраженную в заключении работы о Фихте: он доказывал преимущество гегелевского понимания Бога как Абсолютного Духа и Абсолютного мышления перед попыткой Фихте

*«свести Божество в недра человеческого духа»*². Статья 1916 г., содержащая предварительные итоги нового этапа работы над книгой о Гегеле, была посвящена совсем другой проблеме. Вместо сложных онтологических и гносеологических проблем, занимавших Ильина ранее, теперь его интересует концепция исторического развития человечества и всего мироздания, которая составляет содержание философии религии, философии права и философии истории Гегеля. Безусловно, определенное значение в таком изменении главного направления исследования сыграли трагические события современной истории – начало Первой мировой войны, которая предельно актуализировала вопрос о закономерностях истории и главных факторах, влияющих на ее ход³. Однако нужно обратить внимание и на другую, гораздо менее очевидную, но, вероятно, даже более важную причину, заставившую Ильина переключить фокус своего внимания со сложнейших вопросов онтологии и гносеологии на проблему смысла истории и предназначения человека.

Ровно через месяц после выступления в Московском психологическом обществе с лекцией о спекулятивном мышлении в философии Гегеля Ильин выступил в той же аудитории с лекцией «Философия Фихте как религия совести» (22 марта 1914 г.). Достаточно неожиданным является сам факт его нового обращения к философии Фихте после того, как он сформулировал однозначно негативное заключение относительно значения идей Фихте для решения главной проблемы философии – проблемы Абсолюта. Но еще более удивительно, что те оценки, которые Ильин дает философии Фихте в этой речи, резко отличаются от выводов его статьи 1912 г. В новой работе мы не находим ни одного отрицательного или критического суждения в адрес Фихте. Более того, Ильин вполне однозначно утверждает, что философию Фихте нужно рассматривать как *«откровение о коренном тождестве человеческого и божественного»*⁴. Если в предыдущей работе попытку Фихте понять единство человека и Бога Ильин рассматривал как ошибочную и неудавшуюся, то теперь обоснование этого единства он считает вполне убедительным, более того, признает ее величайшей заслугой Фихте перед философией. Учение Фихте теперь представляется Ильиным как кульминационная точка долгого исторического процесса, начало которому положили еще средневековые мистики Эриугена и Амальрих, как завершение важнейшей тенденции развития религиозно-философского понимания человека, проходящего через всю историю христианской Европы.

² См.: Ильин И.А. Кризис идеи субъекта в Наукоучении Фихте Старшего. Опыт систематического анализа // Евлампиев И.И. Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб., 1998. С. 476 [1].

³ См. об этом подробнее: Евлампиев И.И. Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб.: Наука, 1998. С. 66–77 [2].

⁴ См.: Ильин И.А. Философия Фихте как религия совести // Евлампиев И.И. Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб.: Наука, 1998. С. 492 [3].

Критический пафос Ильина в работе о Фихте 1912 г. был слишком заметным и обоснованным, чтобы можно было объяснить резкое изменение позиции в новой работе только смещением акцентов в той же самой системе идей. Несмотря на очень разный стиль и существенно разный объем двух работ Ильина, невозможно не увидеть, что его отношение к Фихте радикально изменилось за те два года, которые разделяют эти работы.

Чтобы понять причины этого изменения, особенно удивительного в связи с очевидным смещением интересов Ильина к философии Гегеля, обратим внимание на то, что в работе 1912 г. Ильин ограничивался рассмотрением работ Фихте 1794–1799 гг., составлявших основу его Наукоучения, его основной философской системы. Если внимательно проанализировать ссылки, которые Ильин расставляет в тексте речи «Философия Фихте как религия совести», то обнаружим, что подавляющее большинство воспроизводимых здесь идей взято не из этой главной системы Фихте, а из его поздней работы «Наставление к блаженной жизни» (1806 г.). Можно сделать вывод, что в творческом сознании Ильина произошел радикальный поворот: внимательное знакомство с поздним учением Фихте превратило его из весьма скептического критика в пламенного приверженца религиозного учения немецкого мыслителя.

Ильин абсолютно точно воспроизводит в своей речи логику понимания истории, характерную для Фихте. Он резко отрицательно говорит о церковной традиции, которая через 400 лет после Рождества Христова «стала угрожать смертной казнью еретикам и приводить свою угрозу в исполнение», которая поддерживала «нелепое и чудовищное представление о религиозном “профане” как о человеке, неспособном к подлинному религиозному опыту и обязанному веровать в то, что ему предпишут другие»⁵. Только начиная с эпохи Возрождения и Реформации происходит восстановление того непосредственного религиозного опыта, который составлял подлинную сущность христианства до его искажения в средневековой традиции. Фихте, согласно Ильину, первым в достаточно полной форме выразил эту тенденцию к восстановлению истинного христианства: «Он не может уже веровать по-старому в слепоте средневекового сознания, подчиняясь догмату и отрекаясь от личной очевидности» [3, с. 482]. Ильин соглашается с Фихте в том, что «Бог есть свет и истина», что Он открыт человеческому разуму, соединенному с интуицией, «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 неслышанно светел и победен» [3, с. 486].

В предшествовавшей работе о Фихте Ильин очень похожим образом характеризовал исходный философский замысел Фихте, но однозначно говорил о его неудаче в реализации этого замысла: «Героическое дерзание Фихте – *свести*

⁵ См.: Ильин И.А. Философия Фихте как религия совести. С. 480.

Божество в недра человеческого духа и на этом обосновать трансцендентальную теорию познания – не могла удовлетворить ни самого философа, ни его современников и последователей» [1, с. 476]. Впрочем, возражения Ильина против тезиса Фихте о возможности слияния божественного и человеческого в статье 1912 г. выглядели не очень убедительно, а часто и софистично. Ильин утверждал, что, понимая Бога в качестве глубинной сущности каждого человека, Фихте вынужден мыслить его «множественным», составленным из бесконечного числа изолированных «монад»: «Сколько существует человеческих индивидуумов, столько раз можно и должно говорить об абсолютном “Я” – о Божестве как абсолютно активной и миротворящей монаде» [1, с. 472]. Можно подумать, что Ильин не знает, что та же самая проблема вставала и перед Платоном, который говорил, что одна и та же самотождественная идея присутствует во множестве материальных вещей, и перед Аристотелем, который точно так же мыслил отношение вечных идеальных форм и вещей, и перед Шопенгауэром, который утверждал, что одна и та же воля (мировой Абсолют) целиком и полностью присутствует в каждом человеке. Поскольку Абсолют находится за пределами пространственных и временных определений, представление о его присутствии *целиком* в каждом пространственно-временном индивидуе не содержит никакой трудности для философского мышления. Учитывая это, критика Ильиным фихтевского понимания тождества Бога и человека в статье «Кризис идеи субъекта в Наукоучении Фихте Старшего» выглядит не как результат объективного анализа, а как результат заранее принятой позиции.

Две работы Ильина о Фихте нагляднейшим образом демонстрируют особенности русского восприятия философии немецкого мыслителя: работа 1912 г. наполнена суровой, но не очень убедительной критикой, ее итогом является отрицание того, что Фихте удалось построить религиозное учение, обосновывающее тождество Бога и человека; работа 1914 г., напротив, выдержана в апологетических тонах, не содержит даже тени здорового критицизма, в ней Фихте признается величайшим мыслителем истории именно за разработку учения о тождестве Бога и человека.

В результате в 1914 году Ильин оказался в весьма затруднительном положении: радикальное переосмысление учения Фихте и признание его наиболее верным выражением истинной христианской религиозности, основанной на «акте очевидности», на ясно прочувствованном, интуитивно пережитом тождестве своей личности с Богом, застало Ильина в самой кульминации его исследования, посвященного философии Гегеля и имевшего в качестве предпосылки мысль о том, что именно Гегель, а не Фихте создал наиболее правильное философское учение о соотношении Бога и человека. В этой ситуации было бы наиболее естественным завершить работу над философией Гегеля, ограничившись уже написанными статьями, тем более что они были посвящены аб-

страктным проблемам онтологии и теории познания. Однако Ильин выбирает гораздо более сложный путь, который часто демонстрировали русские последователи Гегеля: он продолжает свое исследование и производит такую интерпретацию его идей, в результате которой они оказываются не просто согласующимися с идеями Фихте, но предстают своего рода частным случаем более общей религиозной концепции, выраженной Фихте.

Несмотря на кажущуюся невозможность такого резкого изменения устоявшегося и общепринятого соотношения философских систем Фихте и Гегеля (ведь во всех учебниках система Гегеля предстает как естественный итог и высшая точка развития классической немецкой философии), для него уже было создано обоснование, которое Ильин использовал в своей последующей работе. В том же 1914 г., когда Ильин выступает со своей лекцией о Фихте, выходит книга Б.П. Вышеславцева «Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии»⁶. В этой книге подробно и основательно выражена та же самая высокая оценка философского учения Фихте (особенно его поздней версии), что и в лекции Ильина; можно не сомневаться, что описанное выше изменение отношения Ильина к Фихте во многом было обусловлено идеями Вышеславцева, с которым Ильин был хорошо знаком (оба закончили юридический факультет Московского университета и были учениками П.И. Новгородцева).

Уже на самых первых страницах своего труда Вышеславцев высказывает утверждения, которые выглядят как прямое возражение против точки зрения Ильина, выраженной в статье 1912 г. Если Ильин в качестве наиболее важных выделяет работы Фихте 1794–1799 гг., не придавая большого значения его поздним трудам, то Вышеславцев говорит именно о принципиально новаторском характере позднего учения Фихте, которое он противопоставляет его основному учению. В своей книге Вышеславцев утверждает, что философия Фихте намного опередила свое время и предвосхитила важнейшие философские направления XX века, прежде всего «философию жизни» А. Бергсона. И связано это с тем, что Фихте окончательно преодолевает традиционный новоевропейский рационализм, связанный прежде всего с пониманием Абсолюта как Мирового Разума, и вводит иррациональный элемент в бытие человека, мира и Бога. Вот как это формулирует Вышеславцев: «Фихте первый сказал, что абсолютное есть *не вещь, а жизнь, действие, свобода*; за ним последовали Шеллинг и Гегель. То же самое и в тех же *буквально* выражениях утверждает об абсолютном Бергсон» [4, с. 87].

В этом утверждении Вышеславцев сближает Фихте и Гегеля, но в других местах своей книги он противопоставляет их, причем по достаточно важному

⁶ Вышеславцев Б.П. Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. М.: Императорский Московский университет, 1914. 437 с. [4].

критерию. Вышеславцев напоминает, что Гегель критиковал Фихте за его неправильное понимание отношения конечного и бесконечного – по модели потенциальной, «дурной» бесконечности (в форме отношения абсолютного и относительного «Я», опосредованного отношением относительного «Я» к «не-Я»). «В самом деле, – воспроизводит эту критику Вышеславцев, – сколько раз конечное ни выходит за свою границу, чтобы слиться с бесконечным, всякий раз оно встречает лишь новую границу: “пустое и беспокойное выходжение за границу в бесконечность и снова нахождение границы в этой бесконечности”. Таким образом, вечное долженствование, хотя и есть отрицание конечного, однако не может истинно от него освободиться» [4, с. 164]⁷. Согласно Гегелю, если Абсолют не может быть достигнут, наше сознание неизбежно начинает представлять его «потусторонним», находящимся в какой-то трансцендентной сфере, наглухо отделенной от всей нашей реальности. В результате Гегель видит в философии Фихте возвращение к Канту с его «вещью в себе». Выход из этой ситуации для Гегеля в том, чтобы до конца понять и принять принцип единства противоположностей: бесконечное и конечное должны быть поняты как обуславливающие друг друга и находящиеся в «живом единстве». Не потенциальная бесконечность, выдвигаемая на первый план в философии Фихте, а актуальная бесконечность, содержащая и соединяющая в себе все нескончаемые этапы преодоления конечного и поэтому доступная для постижения человеческим сознанием, является подлинным выражением Абсолюта.

Актуальная бесконечность действительно разрешает антиномию бесконечного развития и завершенной системы, которая является главной трудностью для Фихте. Б.П. Вышеславцев пишет: «Только такая бесконечность действительно *есть* система, а не обещает стать системой, ибо она есть *всеединство*; только такая система действительно бесконечна, ибо она есть *единство всего*» [4, с. 186]. И все-таки, утверждает Вышеславцев, Гегель в итоге оказался неправ в отношении Фихте, его позиция не выражает тот окончательный путь, по которому должна идти философия в своем стремлении к Абсолюту. Все дело в том, что Гегель в основной линии своего философствования остается *догматиком-рационалистом*, он уверен в том, что Абсолют, понятый как актуальная бесконечность, может быть полностью постигнут в рамках *замкнутой* системы, более того, он полагал, что его система дает такое полное выражение Абсолюта.

На самом деле актуальная бесконечность, которую описывает в своей системе Гегель, есть только *рациональный символ* Абсолюта, и этот символ, конечно же, не исчерпывает его содержания. Как пишет Вышеславцев, над всеми противоположностями конечного и бесконечного, целей и средств, причин и следствий и т.д. возвышается великая основная противоположность понятного

⁷ В кавычках в цитате – слова Гегеля из «Науки логики».

и непонятного, предела и беспредельного: «В этой фундаментальной противоположности и выражается для нас Абсолютное; оно живет “за стеною” этих противоположностей, “intra murum coincidentiae oppositorum”» [4, с. 192–193].

Гегель со своей критикой «дурной бесконечности» (т.е. бесконечности потенциальной) частично прав в отношении Фихте, если иметь в виду его ранние произведения, но поздний Фихте мыслит гораздо глубже Гегеля, поскольку он не только принимает идею актуальной бесконечности для обоснования морального должностования, но и прекрасно видит ее недостаточность и в духе Николая Кузанского пытается описать Абсолют как стоящий за пределами противоположностей конечного и (актуально) бесконечного, понятного и непонятного. Как доказывает Вышеславцев, в своем позднем творчестве Фихте приходит к выводу, что каждая из главных идей нашего существования – истина, добро и красота – по-своему преодолевает дурную бесконечность времени, беспрестанного движения; каждая из них пронизывает и объемлет все моменты времени, раскрывает сверхвременной смысл всего времени; каждая из этих идей есть актуальная бесконечность, раскрывающая определенный аспект содержания Абсолюта: «Но тогда не исчерпывается ли Абсолютное системой всех идей, системой всех актуальных бесконечностей? Нет, отвечает Фихте, Абсолютное *неисчерпаемо*; здесь выступает его принципиальное расхождение с Гегелем, в котором он, а не Гегель оказывается правым. Иррациональное служит ему путеводною звездой. Божественная идея, лежащая в основе мира явлений лишь “в известной части своего содержания” понятна и доступна для размышления. Абсолютное в себе и для себя нам непонятно. То, что мир вытекает из Абсолюта, что Абсолют лежит в основе всего – это мы знаем, но *как* он вытекает из Абсолютного – этого мы не знаем. Фихте выражает в этих словах глубокую мысль, проглядывающую во многих великих системах; ее можно выразить так: философия может к Абсолютному только *приходить*, она не может из Абсолютного *исходить*» [4, с. 200].

Гегель, критикуя раннего Фихте за «идеализм субъекта», за стремление описать Абсолют в форме рациональной системы, проистекающей из субъекта, сам претендует на полное рациональное «исчерпывание» Абсолюта в системе объективных понятий. Фихте же отвергает такой «идеализм понятий» столь же радикально, как раньше он отверг свой собственный «идеализм субъекта». Для него как субъект, так и чистое знание, система понятий, выражают только одну сторону Абсолюта, а его другой стороной является *непонятное*, т.е. то, что принципиально не дано в ясном опыте субъекту и не схватывается в понятиях, что остается за пределами всякого усмотрения, – то, что Фихте описывает терминами «единство», «живой свет», «божественная жизнь», «Бог», «живой Бог». Абсолют есть неразрывное единство двух этих сторон – понятного и непонятного, предела и беспредельного, рационального и иррационального. Соответ-

ственно и отношение к нему человека есть единство рационального знания и иррационального акта жизни в нем, причастности ему.

Если еще раз обратиться к статье Ильина «Кризис идеи субъекта в Наукоучении Фихте Старшего», к его критике представления об отношениях Бога и человека, характерного для главных сочинений немецкого мыслителя, нетрудно заметить в его логике точное воспроизведение гегелевских размышлений, направленных против Фихте. Ильин, точно так же как Гегель, обвиняет Фихте в том, что у него Бог мыслится одновременно и как предельное реальное основание творческой деятельности человека, и как неосуществимая идея (идеал): «...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 требуют “единовременного” признания абсолютной реальности и абсолютной нереализуемости Божества» [1, 467]. Однако эта черта фихтевской концепции в книге Вышеславцева была понята не как недостаток, а как преимущество, обуславливающее безусловное превосходство учения Фихте над системой Гегеля, сближающее его с современными философскими концепциями, решительно порывающими и с новоевропейским, и с гегелевским (диалектическим) рационализмом. Речь Ильина «Философия Фихте как религия совести» показывает, что в 1914 г. он полностью принял идеи Вышеславцева и согласился с новаторским характером поздней системы Фихте. Однако при этом он решил продолжить свое исследование, имевшее целью современную интерпретацию системы Гегеля, изменив его главную интенцию: вместо того чтобы понимать идеи Гегеля как *противоположные* идеям Фихте, он попытался показать, что *Гегель дал иной вариант той же самой религиозной концепции, которую предложил Фихте*.

В первой части своего исследования Ильин исходил из того, что Гегель решительно преодолел антропоцентризм религиозного учения Фихте, в котором Бог оказывается если и не независимым от человека, то обусловленным его существованием как конечно-бесконечного существа. Утверждая, что «логика Гегеля является попыткой разрешить ту же метафизическую задачу, которую поставило перед собой Наукоучение Фихте Старшего», Ильин тем не менее фиксирует очевидное отличие гегелевской *объективистской* модели понимания Бога от *субъективистской* модели Фихте: «...так как в Логике Бог живет *до* создания человека, и жизнь человеческого сознания еще не впитана и не “абсорбирована” в этом процессе, то отсюда с очевидностью вытекает, что *мышление присуще Понятию и помимо человека*: процесс живого смысла совершается в Боге и “тогда, когда нет еще” ни природы, ни человека. Бог мыслит себя и вне

своего мирового состояния; *смысл тождествен с мышлением и помимо человеческого сознания и мышления*» [5, с. 196–197]. Тот факт, что Дух после окончания своего чисто логического развития переходит в инобытие, в природу и затем реализует себя в форме человеческого сознания, не является принципиальным опровержением его абсолютной самодостаточности и объективности; в форме человеческого сознания Дух только повторяет и обогащает то, что было проделано им в сфере чистой логики, но не выходит из этой сферы: «...высшее откровение, совершающееся в “Логике конца”, есть откровение Бога человеку. Но человек сам по себе есть не более, как модификация или состояние Божества сущего в инобытии; это означает, что высшее откровение есть откровение, исходящее от Бога и воспринимаемое *самим Богом*, но в его опосредствованном состоянии, ибо *Божество*, воспринимая свое откровение в “Логике конца”, *существует в виде человеческого сознания*. Процесс в Боге совершает круговорот и “логическое” есть его последний и высший результат; ибо “Логика конца” имеет по сравнению с “Логикой начала” новое и совершеннейшее значение: это есть “всеобщность, оправдавшаяся в конкретном содержании, как в своей действительности”» [5, с. 198].

В такой интерпретации ключевого момента гегелевской системы (по сути, ее общей схемы) Ильин в целом следует за известной и распространенной тенденцией понимания философии Гегеля. В русской философии эта прямолинейная интерпретация, господствующая до наших дней в учебниках по истории философии, была чрезвычайно распространена и всегда вела к резкой критике Гегеля за логический формализм и отрицание «подлинной действительности» мира и человека. В качестве примера можно взять изложение этого вопроса в известной работе В.С. Соловьева «Кризис западной философии (против позитивистов)» (1874 г.), где он излагает главный принцип философии Гегеля: «Не будучи ничем действительно, т.е. непосредственно, существующим, абсолютное начало есть чистая возможность или чистое понятие, ... не определенное какое-либо понятие (ибо ничто определенное и, как такое, *частное* не может быть безусловным и всеобщим началом), а понятие вообще, понятие как таковое, т.е. самая *форма понятия*; и если всё сущее есть саморазвитие абсолютно-го начала, то, следовательно, всё сущее есть саморазвитие понятия. Всё имеет бытие лишь в понятии, или всё есть бытие понятия. <...> Действительного существования в смысле чего-то состоящего или пребывающего независимо от понятия – такого действительного существования поистине нет совсем: это лишь продукт ограниченного рассудка» [6, с. 32–33]. Соловьев не сомневается, что система Гегеля представляет собой абсолютный рационализм и абсолютный панлогизм и является естественным итогом развития новоевропейского рационализма, начало которому положил Декарт. Весьма характерно, что всю ту часть системы Гегеля, которая описывает переход Духа в природу и челове-

ческую историю, Соловьев рассматривает как результат непоследовательности в проведении главного принципа системы; здесь, утверждает он, «как и во всем, что Гегель говорит об отношении идеи к природе и духу, является та неопределенность и туманность метафорических выражений, которую заметил и над которой смеялся еще Шеллинг в своей положительной философии» [6, с. 89]. Кроме того, Соловьев утверждает, что убеждение Гегеля в том, что рациональное теоретическое познание является единственной формой бытия человеческих субъектов, делает ненужной этику и практическую философию; весьма низко Соловьев оценивает и философию истории Гегеля, полагая, что в его системе нет места свободному историческому деянию человека, поскольку история телеологически предопределена в логическом развитии идеи.

Несмотря на популярность такой интерпретации, она, конечно же, не схватывает всей глубины и оригинальности идей Гегеля, в конце XIX и в XX веке против нее выступили известные западные и русские почитатели немецкого мыслителя. В своих попытках более глубоко понять систему Гегеля они обратили внимание на неправомерность приписывания Гегелю абсолютизации рационально-логического мышления. В неклассической философии, начало которой положил А. Шопенгауэр, *интуитивное* и *иррациональное* в бытии и в человеческом сознании были поняты как нечто более глубокое и важное, чем рациональное. В соответствии с этим сдвигом, в трудах наиболее известных мыслителей предшествующей эпохи деятели новой эпохи постарались увидеть гениальное предвосхищение этих идей. По отношению к Гегелю это выразилось, прежде всего, в усмотрении в его системе гораздо большего значения интуитивных и иррационалистических аспектов. Неклассическая традиция сумела выработать и конкретный идеал рациональности и рационализма, учитывающий значение этих интуитивно-иррациональных элементов бытия и сознания, – этот идеал сейчас принято называть идеалом неклассической рациональности. Ее наиболее развернутое описание дал Э. Гуссерль в своей феноменологической философии.

Именно на этом пути Ильин и осуществил интерпретацию философии Гегеля, более конкретно – его понятия спекулятивного мышления, на первом этапе своего исследования (1912–1914 гг.). Уже в этом аспекте его работа выбивалась из ряда аналогичных гегелеведческих работ, которые появлялись на рубеже XIX и XX веков. Он гораздо более последовательно и полно показал, что гегелевскую модель Абсолюта (Абсолютного Духа) можно правильно понять, только если увидеть в нем сочетание рационального (логического) и иррационального (интуитивно-образного) моментов, если определить Дух как динамический «акт», в котором сплавлены элементы мышления, интуиции и чувства. Такое рационально-иррациональное понимание Духа Ильин выразил термином «спекулятивная конкретность». При этом рациональный элемент Духа он интерпретировал не по мо-

дели формальной логики, которая лишила бы его (этот элемент) бесконечного содержания, а по модели феноменологической философии Гуссерля.

Внимательное изучение всех материалов гегелеведческого исследования Ильина, написанных до 1914 г., показывает, что, скорее всего, Ильин в начале своего исследования предполагал ограничиться этими новшествами в интерпретации философии Гегеля. О необходимости по-новому понять спекулятивное мышление Гегеля свидетельствует статья «О возрождении гегелианства», с которой в 1912 г. Ильин начинал свое исследование; здесь все рассуждения автора направлены на обоснование того факта, что мы должны научиться у Гегеля *«самостоятельности и предметному мышлению»*, т. е. значимым для нас признается «метод», а не «система» Гегеля. Этот вывод подтверждают и тезисы к докладу Ильина, прочитанному 22 февраля 1914 г. Само название доклада «Учение Гегеля о сущности спекулятивного мышления» явно имеет в виду только по-новому понятый «метод» Гегеля, а не содержание его системы, излагающей шествие Духа в мире. В главных и самых объемных тезисах доклада (№ 6–9) Ильин ясно описывает установленные им характеристики спекулятивного мышления, и это представлено как самое главное достижение его работы. Следующие три тезиса доклада выглядят как естественный и окончательный итог исследования, как критическая оценка по-новому понятого главного элемента философии Гегеля. Читая эти тезисы, мы можем заключить, что работа исследователя закончена, и не видим необходимости какого-то продолжения:

«10. Учение Гегеля есть религия мысли, в основе которой лежит мыслящее ясновидение.

11. Теория познания Гегеля как интуитивистская не устанавливает критерия истинного знания и принципиально заменяет доказательство показующим раскрытием объективного духовного состояния.

12. Теория познания Гегеля как метафизическая “психологика” живого смысла устанавливает нерационалистическую и по существу неприемлемую теорию понятия. Истинная продуктивность и глубина этой теории понятия лежит не в диалектике и может быть обнаружена лишь через раскрытие иррациональной сущности спекулятивного понятия» [7, с. 397].

Собственно говоря, такая структура и такой итог исследования о Гегеле кажется вполне естественным, ведь оно является логичным завершением предшествующих работ Ильина, посвященных анализу представлений об Абсолюте у Шеллинга и Фихте, – большого (неопубликованного) сочинения «Учение Шеллинга об Абсолютном»⁸ и статьи «Кризис идеи субъекта в Наукоучении Фихте Старшего». Весьма показательно, что и в тезисах Ильина к выступлению на защите диссертации в 1918 г. мы не видим отражения самых смелых и неожиданных выводов, содержащихся в финале второго тома книги о Гегеле (упомянут только

⁸ См.: Шарипов А.М. Русский мыслитель Иван Александрович Ильин. Творческая биография. М.: Деловой ритм, 2008. С. 35–36 [8].

«кризис теодицеи, созданной Гегелем»⁹, без каких-то дальнейших комментариев). Результаты первой части исследования, посвященной спекулятивному мышлению, были дополнены в этих тезисах только несколькими общими выводами о теории государства у Гегеля, что было обусловлено чисто практическими соображениями – необходимостью соответствовать той научной сфере, в рамках которой происходило соискание академической степени.

Все это показывает, что вторая часть исследования Ильина, посвященная гегелевской концепции перехода Абсолютного Духа в материальный мир и его трагической борьбе с низшей, негативной иррациональной стихией, которая кончается *поражением* Бога-Абсолюта, была выполнена *сверх первоначального замысла* и под влиянием достаточно неожиданных, внезапно возникших обстоятельств, которые уже были упомянуты выше: начало Первой мировой войны, заставившей обратить внимание на проблему непредсказуемости и трагичности истории, и новое углубленное прочтение религиозного учения Фихте, показавшего возможность необычного, но очень актуального понимания отношения Абсолюта к материальному миру.

В поздних работах Фихте понимание Абсолюта как Абсолютного «Я», характерное для его основной системы, замещается его пониманием Абсолюта как *абсолютного бытия*, о котором ничего нельзя сказать, поскольку оно находится за гранью всех возможных определений (здесь вспоминается апофатическое Божество-Ничто Мейстера Экхарта¹⁰). Абсолютное бытие приходит к (наличному) *существованию* (Dasein) в результате некоего акта (иногда Фихте называет его актом экзистирования), в котором бытие являет себя в виде образа, точнее, системы образов – это и есть предметный мир.

Абсолютное бытие, будучи невыразимым и бесконечным, противоположно своему собственному существованию в системе конечных образов, но Фихте одновременно настаивает на их единстве. Существование оказывается своего рода «дополнением» к бытию, поскольку именно в нем возможно сознание и понимание бытия, которые можно рассматривать как акт его *самосознания*. Целью этого акта является адекватное воспроизведение *абсолютности* и *бесконечности* бытия в сфере существования. Это кажется невозможным, поскольку сфера существования – это сфера конечных явлений, но Фихте настаивает на том, что это возможно в сознании подлинно религиозного человека, открывающего в глубине своей личности «выход» к Абсолюту.

⁹ <Ильин И.А.> Тезисы к докладу И.А. Ильина на тему «Учение Гегеля о сущности спекулятивного мышления», прочитанному в заседании Московского Психологического общества 1914 г., 22 февраля // Ильин И.А. Собр. соч. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. I. Учение о Боге. М.: Русская книга, 2002. С. 400.

¹⁰ См. об этом подробнее: Гайденко П.П. Парадоксы свободы в учении Фихте. М.: Наука, 1990. С. 102–112 [9].

Два модуса человеческой жизни – погруженность в сферу существования и открытие в себе Абсолюта – нужно понимать тесно взаимосвязанными, причем второй должен определять, обосновывать первый. Это означает, что бытие существующего мира, хотя и не совпадает с бытием Абсолюта как такового, но «внутренне» выражает его сущность и едино с ним, поэтому человек, полно переживающий и постигающий бытие мира (такое постижение для Фихте совсем не сводится к рациональной системе понятий), парадоксальным образом проникает до самого Абсолюта и соединяется с ним. Именно такое, *религиозное* по своей сути переживание мира и своего бытия в мире Фихте называет «блаженной жизнью» – жизнью в Боге. В религиозном учении Фихте акт постижения мира и акт постижения Бога направлены не на разные объекты, как в традиционной религиозности, а на одни и те же объекты – на мир, на окружающих людей и на себя самого, причем эти акты связаны и первый должен естественным образом переходить во второй. Только неразвитость человека, его нежелание перейти на высшую ступень духовной жизни приводят к тому, что он ограничивается рассудочным, формально-понятийным познанием и не способен увидеть в мире, в других людях и в себе самом Бога. Итог рассмотрения сущности подлинной религии, истинного христианства, которое Фихте выводит из Евангелия от Иоанна, выглядит следующим образом: «...кроме Бога решительно ничто не существует поистине и в собственном смысле этого слова, не считая лишь знания; а это знание есть само божественное существование, прямо и непосредственно, и, насколько мы суть знание, мы сами, в глубочайшем корне нашем, суть это божественное существование. Все прочее, что еще может казаться нам существованием – вещи, тела, души, мы сами, поскольку мы приписываем себе самостоятельное и независимое бытие, – вовсе не существует поистине и само по себе, но существует лишь в сознании и мышлении как создаваемое и мыслимое, а не как бы то ни было иначе» [10, с. 49–50].

Из этого суждения следует два очень важных вывода, непосредственно относящихся к нашему анализу работ Ильина о Фихте и Гегеле. Прежде всего, можно заметить, что знание, которое есть *само божественное существование*, не может быть уложено ни в какую раз и навсегда заданную понятийную систему, неважно в каком смысле она понимается: как формально-логическая (в догматической философии) или как спекулятивная (в философии Гегеля). Это относится к знанию самого мира, но тем более невозможно представить себе какое-либо рациональное описание *Абсолюта как такового* (абсолютного бытия у Фихте). В этом еще раз наглядно видно, насколько далеко от классической метафизики уходит Фихте в своей поздней философии по отношению к основной системе Гегеля. В системе Гегеля Абсолют в-себе предполагается постижимым и допускающим спекулятивно-рациональное описание, но тогда мы вслед за Шеллингом и Соловьевым (вспоминая приведенные выше слова рус-

ского философа) можем недоумевать, зачем необходим переход Абсолюта в форму инобытия, в материальный мир, где он предстает неполно. Система Гегеля оказывается современной версией «классического» платонизма и сталкивается с теми же известными проблемами, что и последняя. Систему Фихте, в противоположность этому, приходится сопоставлять с философскими концепциями не прошлого, а будущего, а именно с неклассическими метафизическими системами А. Шопенгауэра и А. Бергсона, в которых бесконечно многообразный и невыразимый Абсолют являет себя непредсказуемо изменчивым и всё время новым в текучем бытии мира, которое конституирует сам человек своим рационально-иррациональным постижением¹¹. Бытие мира оказывается «необходимым» Абсолюту для того, чтобы, проявив себя в такой относительно рациональной форме, он мог *познать себя*. Причем человек в своей метафизической сущности является не неким вторичным образованием *внутри мирового бытия*, в цепи «образов мира», как у Гегеля, но *универсальным актом*, через который Абсолют являет себя и познает себя. Вне человека и без человека в этом случае невозможно ни существование, ни самопознание Бога-Абсолюта. В определенном смысле человек оказывается «важнее» Бога, поскольку только в человеке и через человека Бог получает всё, что мы знаем и говорим о нем (в этом философия Фихте очень близка к мистическому учению Экхарта).

Вторая важная мысль, заключенная в приведенной выше цитате, касается оценки всех эмпирических явлений мира: «вещи, тела, души, мы сами, поскольку мы приписываем себе самостоятельное и независимое бытие, – вовсе не существует поистине и само по себе, но существует лишь в сознании и мышлении» [10, с. 50]. Можно заметить, что эта мысль точно совпадает с той интенцией гегелевской философии, с которой Ильин начинает свою книгу: отрицание самостоятельного и существенного значения эмпирической реальности. В этом совпадении можно видеть свидетельство общей направленности религиозно-философских построений двух немецких мыслителей: для обоих эмпирическая реальность, хотя она и поражает нас своими разнообразием и красочностью, оказывается только «завесой», заслоняющей Абсолют, к которому человеческое сознание должно прийти для объяснения себя и мира. Однако в этом же пункте между Фихте и Гегелем обнаруживается и радикальное различие. В своей книге Ильин показывает, что для Гегеля в отношении к эмпирическому самое главное – признать его *«метафизическое ничтожество»*¹², поэтому он предлагает просто «преодолеть», «отбросить» его в движении нашего сознания к Абсолюту. Совсем по-другому относится к эмпирическому богатству реальности Фихте: оно не имеет значения и существования, только когда

¹¹ См. подробнее: Евлампиев И.И. Анри Бергсон: философия грядущей эпохи. СПб.: Изд-во РХГА, 2020. С. 159–172 [11].

¹² См.: Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 34.

рассматривается в оторванности от Абсолюта, как самостоятельное сущее, но, если мы видим его связи с Абсолютом, оно приобретает важнейший смысл именно как выражение бесконечной полноты содержания абсолютного бытия. Поэтому мудрый человек не должен «свысока» смотреть на эмпирическое, как смотрит Гегель, он должен увидеть в нем выражение Абсолюта, и тогда весь мир предстанет для него совсем в другом облике – как явленное божественное бытие. Для Гегеля вся полнота содержания Абсолюта представлена в «чистом» (диалектико-логическом) его постижении, для Фихте – только в его явленности в эмпирической реальности.

Можно предположить, что именно ясное осознание различия в отношении Фихте и Гегеля к эмпирическому миру привело Ильина к необходимости более внимательно присмотреться к тому, как Гегель описывает переход Духа в материальную, эмпирическую реальность, чтобы как-то *оправдать* Гегеля, увидеть в его философии не просто отрицание реального мира ради мира идеального, а какую-то более сложную и глубокую позицию, не столь расходящуюся с мироощущением современного человека и поэтому имеющую значение для философии XX века.

Список литературы

1. Ильин И.А. Кризис идеи субъекта в Наукоучении Фихте Старшего. Опыт систематического анализа // Евлампиев И.И. Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб.: Наука, 1998. С. 359–477.
2. Евлампиев И.И. Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб.: Наука, 1998. 296 с.
3. Ильин И.А. Философия Фихте как религия совести // Евлампиев И.И. Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб.: Наука, 1998. С. 478–501.
4. Вышеславцев Б.П. Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. М.: Императорский Московский университет, 1914. 437 с.
5. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994. 544 с.
6. Соловьев В.С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьев В.С. Собр. соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1988. С. 3–138.
7. <Ильин И.А.> Тезисы к докладу И.А. Ильина на тему «Учение Гегеля о сущности спекулятивного мышления», прочитанному в заседании Московского Психологического общества 1914 г., 22 февраля // Ильин И.А. Собр. соч. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. I. Учение о Боге. М.: Русская книга, 2002. С. 397–399.
8. Шарипов А.М. Русский мыслитель Иван Александрович Ильин. Творческая биография. М.: Деловой ритм, 2008. 304 с.
9. Гайденко П.П. Парадоксы свободы в учении Фихте. М.: Наука, 1990. 129 с.
10. Фихте И.Г. Наставление к блаженной жизни. М.: Канон+, 1997. 400 с.
11. Евлампиев И.И. Анри Бергсон: философия грядущей эпохи. СПб.: Изд-во РХГА, 2020. 320 с.

References

(Sources)

Collected Works

1. Il'in, I.A. Krizis idei sub"ekta v Naukouchenii Fikhte Starshego. Opyt sistematicheskogo analiza [The Crisis of the Idea of the Subject in Fichte the Elder's Science of Knowledge. An Attempt at Systematic Analysis], 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. 359–477.
2. 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.
3. < Il'in, I.A. > Tezisy k dokladu I.A. Il'ina na temu «Uchenie Gegelya o sushchnosti spekulativnogo myshleniya», pročitannomu v zasedanii Moskovskogo Psikhologicheskogo obshchestva 1914 g., 22 fevralya [Theses to the report of I.A. Ilyin on the topic “Hegel's teaching on the essence of speculative thinking”, read at a meeting of the Moscow Psychological Society in 1914, February 22], in Il'in, I.A. *Sobranie sochineniy. Filosofiya Gegelya kak uchenie o konkretnosti Boga i cheloveka. T. I. Uchenie o Boge* [Collected Works. Hegel's Philosophy as a Doctrine of the Concreteness of God and Man. Vol. I. The Doctrine of God]. Moscow: Russkaya kniga, 2002, pp. 397–399.
4. Solov'ev, V.S. Krizis zapadnoy filosofii (protiv pozitivistov) [The Crisis of Western Philosophy (Against the Positivists)], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 2 t.* [Collected Works in 2 vols.]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 3–138.

Individual Works

5. Fikhte, I.G. *Nastavlenie k blazhennoy zhizni* [Instructions for a Blessed Life]. Moscow: Kanon+, 1997. 400 p.
6. 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.
7. Vysheslavtsev, B.P. *Etika Fikhte. Osnovy prava i npravstvennosti v sisteme transtsendental'noy filosofii* [Fichte's Ethics. Foundations of Law and Morality in the System of Transcendental Philosophy]. Moscow: Imperatorskiy Moskovskiy universitet, 1914. 437 p.

(Monographs)

8. Evlampiev, I.I. *Bozhestvennoe i chelovecheskoe v filosofii Ivana Il'ina* [Divine and Human in the Philosophy of Ivan Ilyin]. Saint-Petersburg: Nauka, 1998. 296 p.
9. Evlampiev, I.I. *Anri Bergson: filosofiya gryadushchey epokhi* [Henri Bergson: Philosophy of the Coming Age]. Saint-Petersburg: Izdatelstvo RKhGA, 2020. 320 p.
10. Gaydenko, P.P. *Paradoksy svobody v uchenii Fikhte* [Paradoxes of freedom in Fichte's teaching]. Moscow: Nauka, 1990. 129 p.
11. Sharipov, A.M. *Russkiy myslitel' Ivan Aleksandrovich Il'in. Tvorcheskaya biografiya* [Russian thinker Ivan Alexandrovich Ilyin. Creative biography]. Moscow: Delovoy ritm, 2008. 304 p.