

УДК 130.32

**Татьяна Сергеевна Коломейцева,**  
ассистент кафедры истории философии  
и философии образования  
Департамента философии  
Института социально-политических наук  
Уральского федерального университета  
имени первого Президента России  
Б.Н. Ельцина, г. Екатеринбург.  
E-mail: kolomeytseva.ts@yandex.ru

**Ольга Фредовна Русакова,**  
доктор политических наук, профессор,  
заведующая отделом философии  
Института философии и права УрО РАН  
г. Екатеринбург.  
E-mail: rusakova\_mail@mail.ru

### **ЧЕЛОВЕК И ЭПОХА МОДЕРНА: ОСОБЕННОСТИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ И.А. ИЛЬИНЫМ ФИЛОСОФИИ Г.В.Ф. ГЕГЕЛЯ**

В статье рассмотрена концепция модерна Ю. Хабермаса в контексте историко-философского анализа особенностей антропологической интерпретации гегелевской философии И.А. Ильиным. Автор обосновывает, что И.А. Ильин являлся истинным человеком эпохи модерна, противопоставившим личное религиозное чувство (сплав протестантизма и православия) дрейфу традиционных ценностей русского модернизационного процесса рубежа XIX–XX вв. Показано, что в рецепции философии Гегеля у И.А. Ильина страдающий богочеловек (возникающий в момент сращения Бога и человека в познании) становится антропологическим идеалом эпохи модерна.

*Ключевые слова:* антропологическая интерпретация И.А. Ильиным гегелевской философии, Бог, Богочеловек, Г.В.Ф. Гегель, И.А. Ильин, модерн, пантеизм, протестантизм, человек.

Столетие отделяет философию Г.В.Ф. Гегеля от ее интерпретации И.А. Ильиным. Столетием отделено и наше время от эпохи Ильина. С одной стороны, мы оказываемся лишенными возможности в реальном времени проследить эволюцию идей великих мыслителей, практически не находясь на позиции «включенного наблюдения». Однако история дает нам то, что было недоступно для их современников. Она предлагает нам использовать в работе более поздние теоретические обобщения, лишенные субъективности непосредственных наблюдателей.

В конце XX в. популярной парадигмой, дающей описание духовного контекста, в котором творили в том числе изучаемые нами философы, стала концепция модерна. Начало размышлений о модерне положил Юрген Ха-

Хабермас в своем докладе «Модерн – незавершенный проект», прочитанном в 1980 г. С изданием книги Хабермаса «Философский дискурс о модерне» обсуждение темы перешло в обширную дискуссию о том, чем модерн является и что не является модерном.

Этимология понятия «модерн» восходит к английскому «Modernity», что значит «современность» и указывает в первую очередь на некую дистанцию, существующую между современностью и тем, что ей предшествовало. Относительно того, что считать современностью и в чем, соответственно, ее отличительные признаки, существует несколько точек зрения. М. Быкова классифицирует их следующим образом [1]. Первый тренд в определении модерна объявляет синонимом современности в предельно широком толковании – как христианский этап в развитии человечества. Вторая тенденция исключает из объема понятия модерна эпоху Средневековья и ассоциирует начало современности с Новым временем. Третий тренд характеризуется тенденцией рассматривать модерн как особую мировоззренческую установку, утвердившуюся в Европе благодаря распространению идеалов Просвещения в противоположность предыдущим «непросветленным» эпохам.

Для Хабермаса модерн есть установка «самопознания и самоосмысления европейского Нового времени» [12, с. 389], в корне изменившаяся со времен Средневековья. На смену традиционному обществу приходит общество индустриальное. Новая эпоха освобождается от довлеющей власти традиций во имя набирающего обороты само-строительства согласно собственным канонам развития. Утверждается стремление рационально объяснить любые, в том числе иррациональные проявления социальной жизни. М. Быкова определяет понимание модерна Хабермасом как «просветительский проект современности», «мировоззренческий проект» [1].

Существует дискуссия не только о том, что считать началом модерна, но и том, где искать его конец. В.В. Ветров указывает, что здесь наблюдаются две точки зрения в концепциях современных ученых: модерн либо завершен, либо не завершен [3].

Сторонники противопоставления современности и модерна делят историю на три части: пре-модерн, модерн и постмодерн. Соответственно, текущее время, постмодерн, согласно этой позиции, в корне отличается от того, что было свойственно веку модерна. В отличие от предыдущей эпохи здесь царствует не рациональность, а иррациональность. Чтобы показать эти отличия наиболее рельефно, мыслители подвергают детальному анализу основные концептуальные особенности модерна, словно превращая понятие модерна в кристалл идеальной формы с тщательно отшлифованными гранями. Радикальный постмодернизм стремится избежать ошибок прошлого, вызванных представлением о гипертрофированной роли Разума в человеческой истории.

«Модерн – незавершенный проект» рассматривает современность как логическое развитие принципов модерна и как своеобразную его кульминацию. Наши дни вобрала в себя все достижения и все противоречия эпохи модерна и свидетельствуют о необходимости трансформации социального мира и мировоззренческих установок на основе переосмысления истинного понимания ценностей модерна, в том числе ценности Разума, который понимается в коммуникативном ключе. Наш век – не время господства иррациональности (радикальные постмодернисты ошибаются), идет складывание новой рациональности – коммуникативной.

Дискуссия о модерне принадлежит к числу тех тем, которые определили облик философии на закате XX столетия. Занять определенную позицию в дискуссии о соотношении модерна и современности – значит не только определить методологию своего анализа, но и перевести его в поле идеологии. В связи со спецификой объекта исследования мы сконцентрируемся в основном на изучении концептуальных характеристик модерна, принимая во внимание аргументы всех упомянутых выше идеологических лагерей. Еще не известно, кто делает больший вклад в развитие концепции модерна – тот, кто развивает его идеалы применительно к современности, или тот, кто решительно от них отмежевывается, конкретизируя модерн при этом до мелочей.

Очевидно, что если находиться в рамках дискурса о модерне, то Г.В.Ф. Гегеля и И.А. Ильина можно рассматривать как участников проекта модерна вне зависимости от того, какую сторону занять в споре о нижнем и верхнем исторических пределах этой эпохи.

Г.В.Ф. Гегель понимается Юргеном Хабермасом как первый философ, подошедший к модерну как к проблеме. Отметим основные положения теории Хабермаса, касающиеся характеристики Гегеля как философа модерна.

Модерн для Гегеля – это эпоха, порвавшая с властью религии Средневековья и нацеленная на саморазвитие исходя не из старых идеалов, а из тех оснований, которые присущи непосредственно только ей. Свое время Гегель характеризует как один из этапов всемирной истории, которая становится линейным процессом развития в отличие от статичного Средневековья. Гегель не принимает религиозную концепцию Страшного суда, задававшую в Средние века координаты будущего человечества. Новый этап призван стать совершеннейшим и заключительным: «Современность, которая понимает себя из горизонта нового времени как актуализацию новейшего времени, должна реализовать, осуществить в виде непрерывного обновления разрыв нового времени с прошлым» [12, с. 12].

Саморазвитие – ключевая установка. Гегель, по Хабермасу, ставит развитие во главу угла. Ключевыми словами в его философии становятся «процесс», «прогресс», «революция», «кризис», «дух времени» [12, с. 12]. Это

свидетельствует о важнейшей черте эпохи модерна, отрефлексированной Гегелем, – об установке черпать свой источник не в прошлом, а в настоящем, развиваться исходя из себя. Возникает потребность в формировании новых идеалов, также исходя только из себя, потребность в самоподтверждении, которую Гегель трактует как потребность в философии. «Гегель убежден, что вне философского понятия модерна он не сможет прийти к понятию, которое философия строит как понятие о себе самой» [12, с. 17].

Запускается механизм безостановочного поиска требуемого решения, постоянной рефлексии, непримиримого бодрствования мысли. Весь спектр рассуждений пульсирует вокруг вопроса: «Как на основе духа модерна сконструировать некую внутреннюю идеальную форму, которая не была бы простым подражанием многообразным историческим проявлениям модерна и не привносилась бы извне, как нечто внешнее?» [12, с. 20].

Строгость замкнутости модерна на себя есть для Гегеля источник постулирования принципа субъективности, который обуславливает утверждение собственно идеалистической философии («философия постигает знающую себя идею» [12, с. 20]). Более того, философия – постигающий сам себя разум – получает пальму первенства среди всех прочих отраслей знания, становится судьей для естественных и гуманитарных наук (в том числе теологии) и основой конструирования сферы социального.

Но эмансипация разума от власти религии оставляет глубочайший мировоззренческий разлом: разум не может выполнять для общества ту объединяющую функцию, которую ранее выполняла религия. Если скрепление и происходит, то оно не естественно, а насильственно. Здесь корни общественно-политического и мировоззренческого кризиса, который с развитием логики эпохи модерна только развивается. Это противоречие Гегель вскрыл, но не смог его преодолеть. Даже «раздувая разум до размеров абсолютного духа» [12, с. 49], Гегель, по Хабермасу, не дает решения проблемы самоподтверждения модерна.

Учитывая исследование Ю. Хабермаса и основные последующие тенденции освещения проблемы модерна, выделим основные характеристики данной эпохи:

– логика дискурса о модерне и постмодерне коррелирует с выделением классического, неклассического и постнеклассического этапов развития науки и философии, причем модерн в этом ракурсе соотносится с переходом «от рационализма классического к пост-классическому» [1];

– экономической основой века модерна стало развитие капитализма, социальной основой – индустриальное общество с присутствиями ему особенностями развития социума, культуры, искусства, философии;

– понимание человеческой истории ориентируется на парадигму линейного развития, прогресса (производственного, научного, социального, морального) на основе быстрых изменений, темп которых только увеличивается;

– все сферы общественной жизни подвергаются секуляризации, радиус действия религии существенно уменьшается;

– место религии занимают метанарративные повествования как способы легитимации социальных связей (Ж.-Ф. Лиотар);

– Ж.-Ф. Лиотар выделяет две «великие наррации»: нарратив о жизни Свободного Духа (что обуславливает высочайший статус Знания, Науки и Разума) и нарратив об Освобождении (инструментом которого должно стать Знание, детерминистское понимание законов развития);

Высшей ценностью становится Свобода, а также гуманизм, стремление к всеобщему процветанию и счастью;

установка универсальной прагматики вызывает к жизни социальный конструктивизм, стремление к формулированию и реализации утопий, институциональным преобразованиям на основе универсалистских представлений о законах истории;

Очевидно, что век модерна с гегелевским приматом субъективности должен привести к изменению понимания человека в сложившихся условиях. В неклассической парадигме науки и философии человек становится объектом философской рефлексии, но и своеобразной «точкой отсчета» для формирования наиболее общих концепций мира и человека. Появляется потребность в философской антропологии. Помимо этого антропологическое знание структурируется в отдельных отраслях естественных наук.

Каждый человек становится участником воплощения некоего конструктивистского проекта, актором грандиозного космоспреобразующего действия.

Изменяется человеческая идентичность, и зачастую этот процесс не является естественным. Неоплаченная (по Эриксону) идентичность приводит к сильнейшей невротизации как отдельных индивидов, так и социума в целом.

Человек стремится освободиться от любых типов зависимости, высшей ценностью становится свобода. Свобода также является обратной стороной жажды власти над всеми сторонами человеческой жизни, вплоть до преодоления человека в качественно ином состоянии – Сверхчеловеке, Богочеловеке.

Инструментом всех трансформаций для человека становится индивидуальное самосознание, развитое, рефлексированное и рациональное.

Идея контроля разума над всеми остальными сферами жизни приводит к тому, что человек дискредитирует традиционные способы снятия социаль-

ной напряженности (религия и культура), а техника несмотря на свое динамичное развитие не может составить адекватную им замену.

Человеку приходится брать на себя персональную ответственность за сохранность ценностей. Ритгер отмечает: «Субъективность взяла на себя задачу в религиозном аспекте оберегать религиозное знание о Боге, в эстетическом – прекрасное; как моральность она взялась оберегать нравственное, но в социальном конкретизированного мира все это становится просто субъективным» [12, с. 38].

Человек испытывает потребность эмоционально окрасить жесткие смысловые конструкции разума, что, с одной стороны, ведет к намеренному распространению иллюзий, которые рефлексированы как таковые, а с другой стороны, фиксирует разрыв между иллюзией и реальностью в произведениях культуры и искусства. В обществе накапливается усталость, сформулированная в конце XIX в. как *fin de siècle*.

Таким образом, все противоречия, зафиксированные еще Г.В.Ф. Гегелем, получили свое усиление в ходе дальнейшего исторического развития социума. Духовный кризис, в котором ясно прослушиваются гегелевские обертоны, с одной стороны, и скрытый, но заметный антропологизм – с другой, стали общим результатом эпохи модерна к началу XX в. Антропологизм модерна сочетался с концепцией «конца истории», что приводило к тому, что человек оставался один на один, без посредничества религии, со своим будущим, с которым, тем не менее, связывались большие надежды. Чем больше укреплялась вера в будущее, тем сильнее отрицалось прошлое, а настоящее становилось заложником странной ситуации: еще не определившись до конца с проектом здания, строители начали воздвигать стены, одновременно взрывая фундамент.

Рубеж XIX–XX вв. стал временем активной рефлексии над истоками заострившихся противоречий. В этом смысле вполне закономерно, что И.А. Ильин на переломе двух столетий обращается именно к философии Гегеля.

Российская империя на рубеже XIX–XX вв. переживала модернизационные процессы и в экономической, и в социальной сферах. Наблюдался не только демографический рост населения, но изменялась сама структура общества. Многоукладность народного хозяйства, когда наряду с новыми, капиталистическими явлениями сохранялись традиционные уклады экономики, обуславливала сложность социальной стратификации. Формально скрепленная сословным делением Россия приобрела свои нарождающиеся классы буржуазии и пролетариата. Условия работы на многих предприятиях не раз были описаны в отечественной литературе как тяжелейшие. Особенно они контрастировали с тем, что возможности улучшения повседневного труда и отдыха людей возрастали со все большей оче-

видностью. Были изобретены электрическая лампочка, телефон, радио, уходил в прошлое такой способ передвижения по городу, как использование гужевого транспорта. Место конки занимали трамваи, автомобили, зарождалось авиастроение.

Во всех сферах российской общественной жизни в начале XX в. постепенно усиливалось смятение прежних идеалов и традиций наряду с ростом экономического и технологического развития.

Дрейф традиционных институтов и ценностей, подобный тому, что наблюдался в предреволюционной России, вкупе со все возрастающей рационализацией различных сфер общественной жизни современные ученые описывают с помощью парадигмы эпохи модерна.

Для Ильина утрата российским обществом традиционных ценностей явилась личной трагедией. Закон Божий оказался заменен законами природы. Из вечных идеалов истины, добра и красоты на пьедестале осталась только Истина, вытеснив оставшихся двух. Разум, рациональность – новые кумиры эпохи. В этих условиях непримиримую, категоричную позицию Ивана Ильина можно проиллюстрировать уже упоминавшейся цитатой из Риттера, которую приводит Ю. Хабермас. Иван Ильин – сын своего времени, истинный человек эпохи модерна, гражданин России, переживавшей процесс бурной модернизации во всех сферах жизни.

Важнейшим способом противостояния духовному разложению, витавшему в воздухе, стало для И.А. Ильина личное религиозное чувство (что представляет собой то самое стремление придать эмоциональную окраску жестким конструкциям рациональности). Это было православие, но с несколькими оговорками.

Еще знаменитый Геродот, уроженец Геликарнаса, прозванный «отцом истории», указывал на обычай древних народов придерживаться счета родства по линии матери. Читая биографические материалы, мы легко можем увидеть влияние духовного примера матери на И.А. Ильина. Каролина Иульевна Швоберт, евангелическо-лютеранского вероисповедания, приняла православие 16-го апреля 1880 г., через несколько дней после замужества, и через всю жизнь понесла глубокую религиозность. Маленький мальчик Иван Ильин, очень способный, умный, аккуратный, педантичный во всем, прилежного поведения впитывал материнскую любовь сначала душой, а потом, становясь юношей, постепенно пытался с православной позиции разобраться во всех хитросплетениях мировоззренческой позиции самого дорогого существа на свете – матери, все больше и больше погружался в мир книг, раздумий и учений прекрасных учителей.

Что же было лейтмотивом духовной позиции Екатерины Юльевны Ильиной? Можно ли предположить, что ей слышалась мелодичные напевы на немецком языке протестантского хора Томаса Мюнцера? Слышался ли

незабываемый Иоганн Себастьян Бах? Конечно, ей вспоминались разные мелодии, притягивающие воспоминания молодости и счастья. Исходя из представлений о традициях того времени с уверенностью можно утверждать, что среди них был популярный в той среде Мюнцер.

Мы полагаем, что думы о Томасе Мюнцере как о человеке, сыгравшем в девичьей религии матери Ильина решающую роль, привели молодого Ильина еще «доберлинской» эпохи (до его стажировки, до его философских опытов) к осмыслению русского аналога (по мнению самого Ильина) Мюнцера – Степана Разина. Это даже вылилось в целое исследование, ставших одной из первых опубликованных Ильиным работ.

Некоторые авторы задавались вопросом о причине обращения Ильина к личности Степана Разина, даже предполагали, что это неким образом связано с «молодыми анархическими взглядами», при этом упоминали, что Ильин в молодости якобы хранил у себя бомбы. Ничего этого не было, и быть не могло.

Степан Разин и Томас Мюнцер – два руководителя крестьянских войн, в России и в Германии. Народные песни пробудили у И.А. Ильина интерес к фигуре немецкого мыслителя.

Мировоззренческая позиция Томаса Мюнцера, широко распространенная в евангелическо-лютеранской среде, опиралась на представление о Боге как истине, стоящей над миром. В произведениях Мюнцера нет упоминания о загробной жизни. Под «небом» и «небесным» следует, по его словам, понимать только очищенную от зла земную жизнь. В учении Мюнцера место Бога по существу занимает человеческий разум. Мировоззренческая концепция Мюнцера, таким образом, «представляла собой разновидность пантеизма» [10, с.644].

Пантеизм – философское учение, отождествляющее Бога с природой: бог не противопоставляется природе в качестве ее творца, а составляет с ней одно неделимое целое, он тождествен природе и внутренне ей присущ.

Именно на позициях пантеизма, причем идеалистического, пантеизма великих и почитаемых немцев – Фихте, Шеллинга и Гегеля всю жизнь стоял Ильин. Идеализм Ильина в виде пантеизма объясняет мир проявлением божественной силы, то есть мир поглощается божеством. Концепция Ивана Ильина исходит из догмата о Боге как творце мира и пытается объяснить проблему Дела Божьего на Земле, воплощенного в государстве, исходя из размышлений о явлении миру Бога. Сотворенность Богом мира строится и держится на равнозначимых и сопряженных (дополнительных) двойственных началах, различающихся ипостасно, но имеющих один источник бытия.

«Воцерковление гегельянства – дерзновенный замысел И.А. Ильина» [4, с. 88], – так характеризует Н. Гаврюшин содержание статьи Ильина 1915 г.



«Философия как духовное делание», в которой Ильин открыто называет «своих идейных предшественников – славянофилов» [4, с. 88].

Славянофилы пытались обосновать самобытный путь исторического развития России, исключавший возможность революции и классовой борьбы; они выступали за русскую поземельную общину и за единственную подлинную христианскую религию – православие.

Ивана Ильина очень привлекало другое название славянофилов – «славянолюбы». Нравилась Ильину и их убежденность в монархии как в наиболее приемлемой форме правления в России, а также их предложение о созыве Земского Собора (Думы) из выборных представителей общественных слоев. Особенно важными в системе взглядов славянофилов Ильин считал их философские воззрения, базирующиеся на сочетании из позднего Шеллинга с элементами диалектики Гегеля.

Сразу отметим, что Ильин отрицал представления славянофилов о соотношении науки и религии: славянофилы подчинили науку религии. Учение Ильина другое. Смысл его заключается в том, что у них обеих есть свои области познания, поэтому они существуют автономно и независимо. Отметим, что Ильин, как и славянофилы, отрицательно оценивал деятельность Петра I. Говоря о едином и сильном государстве, и Ильин, и славянофилы делали ставку исключительно на родовой и общинный быт, на православную веру и никогда не преувеличивали значение самой государственной машины. Они категорически были против такого преувеличения.

Как исследователь философии Гегеля Ильин высвечивает и другое «преувеличение», к которому приходит Гегель. Ильин показывает, что Гегелю не удастся выстроить безупречное здание, где царствовали бы истина, добро и красота, Гегелю остается лишь снизить государство идеальное до государства исторического: «Так расходятся замысел и выполнение в философии истории Гегеля: спекулятивный характер исторического процесса как такового остается не показанным. Законы всеобщности, диалектики и органической конкретности не владеют им как великою эмпирической единичностью, растянувшейся во времени; лишь там и сям жизнь человечества загорается огнем своей бессознательной, сокровенной сущности, и философ правит свой путь по этим разрозненным звездам божественного откровения. Оказывается, что Разум может и должен быть, но фактически не является единственным содержанием истории: жизнь человека и человечества протекает в двойственном и колеблющемся состоянии, и философ вынужден построить историю Разума, как историю неразумия, и обратно. Пусть разумное умножается в мире и побеждает, а неразумное убывает и подчиняется; тем не менее, история остается великою ареною двух стихий, непримиренно сочетающихся и живущих единством в борьбе. И процесс этот растягивается в дурную бесконечность» [9, с. 466-467].

Чтобы преодолеть этот глобальный духовный кризис, Ильин неустанно работает над своей философской концепцией. Синтезируя пантеизм Мюнцера и соборность славянофилов, Ильин преодолевает примат противоречивого Логоса, расширяя способ познания истины. В дальнейшем, уже в годы эмиграции, Ильин «растворит человека в божественной идее» и придаст своей антропологической концепции глубокое развитие, сделав ее поистине экзистенциалистской: «Дух есть самое главное в человеке. Каждый из нас должен найти и утвердить в себе свое «самое главное» — и никто другой заменить его в этом нахождении и утверждении не может. Дух есть сила личного самоутверждения в человеке, — но не в смысле инстинкта и не в смысле рационалистического «осознания» состояний своего тела и своей души, а в смысле верного восприятия своей личностной самосутности в ее предстоянии Богу и в ее достоинстве. Человек, не осознавший своего предстояния и своего достоинства, не нашел своего духа. Ввиду этого можно было бы сказать, что дух есть живое чувство ответственности. Нашедший его в себе и утвердившийся в нем — ведет духовную жизнь» [7, с. 33-35].

Исследование философского наследия Гегеля ознаменовало первый этап развития его антропологической концепции в творчестве И.А. Ильина. Оно проходило в период максимального напряжения социально-исторического бытия России и было закончено в 1917 г., когда это напряжение достигло своего апогея. Юношеские философские воззрения и научные увлечения логично влились в оформление замысла Ильина о грандиозном исследовании наследия Гегеля и получили свое отражение в более поздних работах Ивана Ильина, на склоне лет.

Таким образом, ответом на вызов эпохи модерна для Ильина стало создание особой антропологии, в которой переплавились гегелевские идеи. Антропологическая интерпретация гегелевского наследия явилась своеобразной идейной матрицей не только творчества, но и жизни Ильина. Перед его духовным взором всю жизнь, и особенно в предреволюционный период, стояла великая гегелевская система, созидательная сила которой не могла не увлечь пронизательного и талантливого исследователя, каким он, бесспорно, был.

Гегелевский идеал соотношения философии и жизни сказался на том, что именно философия для Ильина стала смысловым центром человеческого существования: «Каждый человек, независимо от своего образования и личной одаренности, становится участником национального философского и метафизического дела, поскольку он в жизни своей ищет истинного знания, радуется художественной красоте, вынашивает душевную доброту, совершает подвиг мужества, бескорыстия и самоотвержения, молится Богу добра, растит в себе или в других правосознание и политический смысл, или даже просто борется со своими унижающими дух слабостями» [8, с. 58-59].

Вера во власть философии, абсолютизация роли философского метода – вот то, что сближало его с современниками, превозносившими силу технологии и убежденными, что требуется точное следование какому-либо закону для достижения нужного результата. Ради верного применения технологии необходимо было сконцентрировать все свои силы. Поэтому для Ильина столь важна была аскеза и сила воли. Идеальный философский метод открылся ему в изучении гегелевского наследия, и он призывал вооружиться им всех, кому важна была судьба России и мира.

Это оказалось особенно важным в эпоху, когда была распространена тенденция уделять приоритетное внимание точным и естественным наукам. Ильин в ту пору всем своим творчеством пальму первенства отдает философии. Именно философия, считает он, дарит приобщение к истинным знаниям о мире, неискаженным случайными фактами, притязающими на эвристическую абсолютность. Она не оторвана от жизни, имеет богатое содержание, действенное мировоззрение, направлена к постижению основ духовного и социально-политического бытия.

Смысл философии – религиозный. Именно такую формулировку И.А. Ильин предложит в 20-х гг. XX в. Он фактически отождествляет религию и философию, следуя гегелевской традиции (вспомним у Гегеля: «философия изучает те же предметы, что и религия. Философия и религия имеют своим предметом *истину*, и именно истину в высшем смысле этого слова, – в том смысле, что *Бог*, и *только Он один*, есть Истина. Далее, обе занимаются областью конечного, *природой* и *человеческим духом*, и их отношением друг к другу и к Богу как к их истине» [5, с. 84]). До написания диссертации «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» Ильин в 1915 г. публикует исследование «Философия как духовное делание», где обосновывает научность, истинность философского метода в познании «последних вопросов». Фигура философа – значительнейшая, он как «оракул из вечного мира» является проводником между духовным мраком и Абсолютом.

Предметом философии является Бог. Говоря словами С.Н. Булгакова у Гегеля философия «становится богодейством, богобытием, богосознанием» [2, с. 85]. Бог в гегелевском понимании в интерпретации И.А. Ильина – это Понятие. Бог есть фундаментальная основа, логическая матрица развития всего сущего. Бог есть абсолютное знание о себе самом, это знание имеет телеологический характер самодостаточного принципа движения жизни. Претерпевая ряд метаморфоз, Понятие вбирает в себя всю гамму «явлений» и «образов мира», чтобы явить несокрушимую картину царства Духа.

Особый предмет требует особого акта его постижения. Человек познает себя в Боге, а Бог – себя в человеке. Для достижения этой высшей точки человек должен по своей воле следовать путем мыслящей интуиции, оставив

позади все случайное, лишнее, не соответствующее открывшейся ему в процессе познания божественной истины.

В процессе постижения Бога происходит «сращение» Бога и человека. Уже в самом названии своего двухтомного труда Ильин указывает на «конкретность» Бога и человека у Гегеля. Конкретность, по Ильину, есть сращенность, та точка, где встречается божественное и человеческое и возникает богочеловеческое. Богочеловек – это идеал, который в потенции присутствует в каждом человеке, главное – понять, что этот идеал настолько желаем для воплощения, насколько и предрешен Божественным замыслом.

«Конкретное, то есть сращенное слияние или «тождество» предполагает «избирательное сродство», или «предустановленную гармонию» между обеими сторонами» [9, с. 485]. В таком Богочеловеке главное – это то, что от Бога, сначала утверждает Ильин. Жизнь человека есть неосознанное, но должное стать сознательным, стремление к «абсолютному духу». В процессе этого движения каждый не перестает заботиться о сиюминутных личных деталях собственной жизни. Но чувственная наглядность повседневности теряет власть, как только человек прорывается к Богу: «В пределах «абсолютного духа» человек уже знает, что в жизни его существенно именно не человеческое, а Божественное» [9, с. 279].

Ильин принял концепцию Гегеля всей душой, экзистенциально пережив его идеи. Религиозные поиски последних лет жизни русского философа – лучшее тому подтверждение. Представляется, что и в поздних своих работах он мог бы подтвердить формулу, усвоенную в процессе анализа гегелевской философии: «Человек есть лишь необходимый этап *Божия пути* и поэтому все учение о «человеке» и «человеческом» должно быть возведено на *космологической, т. е. теологической* основе» [9, с. 279].

Эмпирическая личность становится в определенном смысле тождественной Богу, ничто в ней не противоречит Богу, она умирляет все лишнее и становится проводником его мудрости, превращаясь в «модус Бога и медиум его абсолютной силы» [9, с. 279], «человек, предавший себя жизни Понятия, участвует в познании уже не как человек, но как подлинный, живой, субъективный *modus* Понятия» [9, с. 279].

«В человеке важен не человек, а Богочеловек» [9, с. 279] – эта однозначная формула конкретности – сращенности Бога и человека обуславливает всю логику преемственности поисков смысла бытия на протяжении исторического развития человечества. Лютеровская идея «Я верю, следовательно, открываю себе путь к истинному существованию» трансформируется в «я знаю, следовательно, открываю в себе истинное существование» и приобретает в перспективе совокупный «индивидуально-множественный» характер «Царства Божьего внутри нас» и «Царства Божьего на земле».

Через человека происходит процесс опознания Богом своих сущностных черт. Творческий процесс самосозидания человека превращается в движение к единственному истоку – Богу. Бог в человеке обретает знание о себе самом: «Высшее откровение есть откровение, исходящее от Бога и воспринимаемое самим Богом, но в его опосредованном состоянии» [9, с. 198]. В то же время оказывается, что в сродности Бога и человека «человеческое» не так незначительно, как могло показаться при первом приближении к философии Гегеля.

Во-первых, человек является частью эмпирических сил, а эмпирия необходима Богу, который сам отпускает себя в инобытие, чтобы обогатиться и явить свое истинное совершенство. Бог сам создает иррациональную, злую стихию для того, чтобы тем яснее, грандиознее была его победа над ней. Сложность и многоаспектность слоев зла, с которым предстоит сражаться, призвана показать мощь Духа, изначально определенного как победителя.

Во-вторых, человеческое необходимо как залог трансляции Божественного. Только через человека, с помощью человека Бог может стать истинным Богом. Задача человека – найти подобающее ему место в космической симфонии, раскрыть потенциал, заложенный в нем. Обращает на себя внимание высокая гуманистическая нагрузка, заложенная в гегелевской философии.

В-третьих, человеческое – это не только необходимая часть, но и судьбоносная, роковая. Человек вынужден остановиться на ступени «Богочеловека», полностью Богом ему не стать. Предел человека становится пределом самого Бога.

Индивидуальная сознательная жизнь человека – это непрекращающееся состояние столкновения повседневных хотений, влечений и всепроникающей Абсолютной идеи. Философ предлагает рассматривать человека как причастного обеим сторонам борьбы. Если в человеке наличествует эта борьба, это свидетельствует о возможности победы. Однако силы людские невелики, и залога победы, которой в теории суждено свершиться, божьей искры в каждом человеке, оказывается недостаточно.

Для победы оказывается недостаточно ни сил отдельного человека, ни коллективных устремлений. Подробно анализируя государство у Гегеля, Ильин приходит к выводу, что оно слишком несовершенно. Отметим, что для предшественника Ильина В.С. Соловьева именно коллективный вариант спасения человечества – богочеловечество – был идеалом. Ильин не видит у Гегеля подобной возможности развития истории.

Преодоление искушений повседневного мира неразрывно связано с темой христианства. Иисус Христос – богочеловек, принявший земное страдание ради осуществления замысла Бога, идея подобного подвига становится

лейтмотивом антропологической интерпретации Ильиным философии Гегеля. При этом необходимо сделать замечание, что в христианской религии этот замысел не ставится под сомнение, Ильин же находит в Боге-Понятии Гегеля изъян за изъяном.

Не удивительно, что именно такое мятущееся и несовершенное существо, как человек, становится медиумом Бога, оправданием и смыслом всего развития мира. Здесь можно упомянуть, что аналогичное прочтение роли человека встречаем позднее в философии С.Л. Франка: «Человек, как часть реальности, только тем и человечен, что в нем присутствует Богочеловеческое» [6, с. 149].

Вообще для русской религиозной философии характерен поиск такого коллективного решения, которое наделяет человека божественными чертами и является залогом грядущего спасения. Идея богочеловечества так или иначе присутствует у В.С. Соловьева, П.А. Флоренского, Е.Н. Трубецкого, Л.П. Карсавина, С.Л. Франка, С.Н. Булгакова, В.В. Розанова, Н.А. Бердяева и находится в тесном взаимодействии с мистическими духовными поисками начала XX в., осмыслением исторического пути России.

Для Вл. Соловьева богочеловечество – тема многогранная, характерная для всех периодов его творчества, венец всей реальности мира, смысл становления. Спасение мира зависит от человека, богочеловечество – венец усилий всего рода людского. Но в отличие от Ильина здесь нет принципиального упора на окончательное преодоление зла на земле: «Для красоты вовсе не нужно, чтобы темная сила была уничтожена в торжестве мировой гармонии: достаточно, чтобы светлое начало овладело ею, подчинило ее себе, до известной степени воплотилось в ней, ограничивая, но не упраздняя ее свободу и противоборство» [11, с. 475]. Тем не менее духовная жизнь и философское учение Вл. Соловьева, безусловно, имеют характер влияния на философский поиск Ивана Ильина.

У П.А. Флоренского Бог – изначально светлая сила. Он, в отличие от Ильина, не допускает присутствия в Боге иррациональных частей. Человек отпал от Бога, но вернется в состав божественного бытия, весь космос становится домом и делом человека, соотносимыми внутренне. Любовь при этом является скрепляющей и созидающей силой, познание и действие совпадают. Однако Флоренский не создал собственной философской антропологии, не желая в мысли переходить границу «богочеловечества» и «человекобожия».

Е.Н. Трубецкой видел в богочеловечестве главную цель развития хода истории. Богочеловечество – концентрация и итог всей духовной деятельности людей, чудо, которое создадут они сами. Как и Ильин, Трубецкой указывал на неисчислимы испытания, которые ожидают на этом пути. Разработка этой тематики у Трубецкого катализировалась критикой философии Соловьева.

У Ивана Ильина страдающий богочеловек (возникающий в момент сращения Бога и человека в познании) становится антропологическим идеалом эпохи модерна. Страдания человека – это проекция страданий Бога. «Тот, кто действует, тот приемлет вину и страдание, подобно Божеству, пришедшему на себя вину и муку мирозидания; и вина морального действия есть, в скрытой сущности вещей, вина не единичного человека, но самой субстанциальной всеобщности» [9, с. 348], – пишет И.А.Ильин. Здесь мы видим даже не реминисценцию из христианского культурного контекста, но оригинальную философскую концепцию.

Страдание человека происходит на фоне «космического страдания» [9, с. 113]. Ильин пишет: «В самой сущности Божества скрывается нечто такое, что превращает путь Божий в тропу непобеждающего страдания и что налагает печать безвыходности на человеческую жизнь и ее смысл» [9, с. 469]. Страдание – это не только неизбежная данность жизни человека, это базовый экзистенциал бытия человека, метафора связи человеческого и божественного, их сращения, конкретизации в богочеловеческом.

#### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Быкова М.* Гегелевский феномен современности, или насколько Гегель близок к модерну. URL: [http://www.ruthenia.ru/logos/number/2001\\_5\\_6/11.htm](http://www.ruthenia.ru/logos/number/2001_5_6/11.htm) (проверено 18.07.2012 г.).
2. *Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 415 с.
3. *Ветров В.В.* Дискуссия о модерне и постмодерне в западной философии второй половины XX – начала XXI века: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Тверь: Твер. гос. ун-т, 2004. 23 с.
4. *Гаврюшин Н.К.* Слово об И.А. Ильине // Вестн. высш. шк. М., 1990. Июль. С. 88-89.
5. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. В 3 т. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974. 452 с.
6. *Емельянов Б.В.* Очерки русской философии XX века. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001. 340 с.
7. *Ильин И.А.* Собрание сочинений. Аксиомы религиозного опыта: Исслед. В 2 т. Т. 2. М.: Рус. кн., 2003. 608 с. URL: <http://psylib.org.ua/books/iljii01/> (проверено 18.07.2012 г.).
8. *Ильин И.А.* Собрание сочинений. Т. 3. М.: Рус. кн., 1994. 592 с.
9. *Ильин И.А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994. 542 с.
10. *Смирнов М.М.* Мюнцер // Большая советская энциклопедия / Гл. ред. Б.А. Введенский. Изд. 2-е. М.: Большая сов. энцикл., 1954. Т. 28. С. 644.
11. *Соловьев В.С.* Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. 701 с.
12. *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне / Пер. с нем. М.: Весь Мир, 2003. 416 с.

Материал поступил в редколлегию 04.09.2012 г.

**MAN AND MODERNITY: PECULIARITIES OF I.A. ILYIN'S  
INTERPRETATION OF G.W.F. HEGEL'S PHILOSOPHY**

**Tatiana S. Kolomeytseva**, assistant of the Chair of History of Philosophy and Philosophy of Education, Department of Philosophy, Ural Federal University. Ekaterinburg.  
E-mail: kolomeytseva.ts@yandex.ru

**Olga F. Rusakova**, Doctor of Political Science, full professor, Head of Philosophy Division, Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of Russian Academy of Sciences. Ekaterinburg.  
E-mail: rusakova\_mail@mail.ru

*Abstract:* The article observes Habermas's concept of modernity in the context of historic-philosophical analysis of the peculiarities of I.A. Ilyin's anthropological interpretation of Hegel's philosophy. The author proves that I.A. Ilyin was definitely a man of modernity who opposed private religious belief (the fusion of Protestantism and Orthodoxy) to traditional values of the modernization process in Russia at the end of XIX – the beginning of XX century. The authors describes I.A. Ilyin's understanding of Hegel's philosophy, which includes the suffering God-man (that occurs in the moment of "melting" of God and human being in the process of cognition), which becomes the anthropological ideal of modernity.

*Keywords:* I.A. Ilyin's anthropological interpretation of Hegel's philosophy, God, the God-man, G.W.F. Hegel, I.A. Ilyin, modernity, pantheism, Protestantism, man.