

## **ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ**

УДК 1(091)

**И.А. ИЛЬИН: ЗАМЫСЕЛ И РЕЗУЛЬТАТ ТЕОДИЦЕИ  
Г.В.Ф. ГЕГЕЛЯ**

**Б.Л. Губман\*, С.А. Малинин\*\***

\*ФГБОУ ВО «Тверской государственной университет, г. Тверь

\*\*ФГБОУ ВО «Российский государственный социальный университет»,  
г. Москва

В статье рассматривается концепция кризиса теодицеи Г.В.Ф. Гегеля, предложенная И.А. Ильиным. Показаны те черты философского теоретизирования Гегеля, которые повлияли на воззрения Ильина, позволяя считать его принадлежащим к неогегельянской школе мысли. Гегелевский пантеизм, панлогизм и панэпистемизм рассматриваются как неприемлемые для Ильина в теологическом плане утверждением концепции «Страдающего Бога», допускающего борьбу иррационального и рационального начал, Зла и Блага в конкретных реалиях мира. Особенности философии духа Ильина, его видения человека в политико-правовом универсуме рассмотрены в свете его прочтения гегелевского наследия.

**Ключевые слова:** *Г.В.Ф. Гегель, И.А. Ильин, неогегельянство, теодицея, пантеизм, панлогизм, панэпистемизм, система и метод Гегеля.*

### **Введение**

И.А. Ильин – один из наиболее ярких русских авторов, вдохновленных творчеством Г.В.Ф. Гегеля и воспринявших его содержание как основание собственного философского теоретизирования. В своих размышлениях о природе философского знания, его значимости в понимании человека как творца социокультурного мира и политико-правового универсума он опирался на гегелевские идеи, но при этом отнюдь не ограничивался их объективистским историко-философским прочтением, пытаясь выяснить что, говоря словами Б. Кроче, принадлежит к «живому» и «мертвому» содержанию немецкого мыслителя. Такое отношение к гегелевскому наследию позволило Ильину предложить его прочтение, которое отличается несомненной самостоятельностью и оригинальностью, а потому и выделяется на фоне огромного массива работ, написанных в XX столетии поклонниками и критиками одного из основных представителей немецкой классической философии. В существующей историко-философской литературе обсуждается вопрос о том, можно ли считать Ильина неогегельянцем, в силу того обстоятельства, что он увидел серьезные противоречия, которыми отмечены построения Гегеля, и подверг их обстоятельной и острой критике. Этот момент неприятия многих моментов гегелевского системосозидания, его метода и результата, однако, отнюдь не исключает принадлежности русского автора к неогегельянству как широкому направлению мысли [4, с.22–24]. Хотя творчество Ильина несет на себе очевидную печать личностной и национальной самобытности, вряд ли можно сомневаться в том, что гегелевский способ философского теоретизирования был сохранен

им в качестве стратегии видения человека и его места в универсуме при рассмотрении острых социокультурных и политико-правовых проблем. Это обстоятельство просматривается даже в период эмиграции Ильина, когда в его мировоззрение все более корректируется в ортодоксально православном ключе, а политическая позиция, первоначально выдержанная в духе либерально-консервативного синтеза, все более и более преобразуется в духе крайнего консерватизма. В целом, несмотря на религиозную доминанту прочтения наследия Гегеля, понимание Ильиным кризиса его варианта теодицеи во многом созвучно западноевропейским неогегельянским доктринам, с которыми он был весьма хорошо знаком. Попробуем рассмотреть подход Ильина к истолкованию замысла и финального результата наследия Гегеля, понятого им как учение о «конкретности Бога и человека».

#### **«Мыслить вместе с Гегелем»: философский акт и его творческое развитие**

Ильин понимал свои исследования, связанные с философией Гегеля, его учением о праве как интегральное звено возрождения внимания к наследию этого немецкого теоретика в философии второй половины XIX – XX столетия. Он был хорошо знаком с различными вариантами исследовательских сочинений, посвященных изучению наследия Гегеля, полагая, что они варьируются от объективистского описания эволюции его системы до попыток выявить тот способ теоретизирования, который был присущ этому немецкому мыслителю и способен питать современное философское истолкование мира [5, с. 47]. В его сочинениях прослеживается возрождение внимания к идеям гегелевского наследия в Англии, Германии, Франции, Италии и России. В них звучат имена В. Виндельбанда, В. Дильтея, Д.Х. Стерлинга, Э. Карда, А. Буллингера, Б. Спавенты, А. Веры, Б. Кроче, П.И. Новгородцева и других исследователей и последователей Гегеля. Ильин отчетливо осознавал, что далеко не все из исследователей творчества немецкого мыслителя, причин «ренессанса» его мысли считают себя неогегельянами, т. е. теоретиками, которые в той или иной мере принимают его идеи в качестве основания собственного философского мировидения. Именно поэтому его внимание, вероятно, привлек тезис одного из наиболее оригинальных неогегельянцев Кроче о наличии «живого» и «мертвого» в наследии Гегеля<sup>1</sup>.

Подчеркивая специфику рефлексивной стратегии Гегеля, Ильин пишет: «Тот, кто хочет “возродить” Гегеля, должен научиться видеть с ним вместе; он может отказаться от этого способа видения, но он должен предварительно овладеть им, чтобы знать, что же именно Гегель имел в виду и от чего и почему из этого, имевшегося в виду, следует теперь отказаться. Таким образом, чтобы выделить в Гегеле “живое” от “мертвого”, как это предпринял Кроче, нужно не только уметь видеть вместе с Гегелем, но и осознать самую сущность этого “спекулятивного” способа мысли; мало того, нужно уметь перевести этот способ, не упрощая и не искажая его, на язык современных поня-

---

<sup>1</sup> Рассуждая о задаче создания собственной философии духа в русле гегельянства, Кроче писал: «Ни я, ни любой другой разумный человек не хотел бы быть гегельянцем в смысле раблепного и подобострастного последователя, который стремится к приятию каждого слова учителя, или же религиозного сектанта, рассматривающего несогласие как грех» [11, р. 216–217].

тий, аналитически вскрыть его сущность и затем уже выделить во всем учении возрождаемое от неприемлемого» [5, с. 49]. Из сказанного очевидно, что Ильин усматривает задачу творческого освоения учения Гегеля с целью «возрождения» духа его теоретизирования прежде всего в постижении способа его мысли, его мыслительной стратегии, а затем в переводе таковой в регистр современных понятий и коррелятивного им предметного содержания. Без операции своеобразного «вживания» в метод теоретизирования Гегеля, в трактовке Ильина, нельзя понять и оценить его позитивные и негативные моменты, равно как и осознать системный результат его творчества. В противном случае возникает, на взгляд мыслителя, феномен противостояния объективистского освоения гегелевского наследия, лишённого стремления увидеть его смысловую направленность в свете современности, и поверхностного прочтения идей немецкого философа с целью использования таковых в перспективе настоящего. Позитивным примером сочетания знания содержания гегелевского наследия и создания собственной позитивной философской стратегии на этой базе Ильин называл творчество Л. Фейербаха и В. Дильтея.

Выражая собственное понимание задачи историко-философского исследования, Ильин справедливо полагал, что она по сути своей двуедина: предполагает проникновение в имманентное содержание системы изучаемого мыслителя и одновременно на базе освоения её предметности позволяет сформироваться критическому и наделенному самостоятельностью отношению к таковой. Историк философии, изучая идеи великих предшественников, никогда не должен забывать о своем собственном философском призвании, состоящем в критико-рефлексивном постижении явлений мира человека.

Испытав влияние Э. Гуссерля и В. Дильтея, Ильин считал важным для понимания историко-философского смысла учения того или иного автора проникновение в «философский акт» его мысли, ее имманентное содержание. Он призывает «овладеть изучаемой системой изнутри: принять её в себя, потерять себя в ней и усвоить её так, как если бы она была его собственным созданием, – усвоить её стиль, её акт и её содержание» [9, с. 17]. В формулировке своего собственного кредо относительно способа проникновения в философский акт Ильин склоняется скорее к дильтеевской установке, заявляя о важности изначального художественного «вживания» в текст, созданный тем или иным мыслителем прошлого. Он говорит даже о «тайне художественного перевоплощения», которая должна вести историка философии к принятию «чужого предметосозерцания». Весьма интересны в данной связи размышления Ильина о вживании в стиль анализируемого автора, чтобы вслед за тем иметь возможность «художественного воспроизведения» философского акта. Предвосхищая коллингвудианскую тему мыслительного «проигрывания» свершившегося в сознании людей иного времени и эпохи, Ильин полагал, что, хотя силу гениального видения великого мыслителя повторить нельзя, его художественное воспроизведение возможно и обязательно для историка философии. Именно такое исследование философского акта, ставящее вопрос о родстве художественного и философского компонентов в воспроизведении истории философии, служит шагом к освоению предметного содержания идей мыслителей прошлого. Феноменологическая аналитика предметности, возникшей при рассмотрении наследия того или мыслителя прошлого, заставляет вспомнить о наследии Гуссерля, релевантном решению такого рода задачи. При этом, как подчерки-

вает Ильин, важно понимать, что историк философии принадлежит своему времени и видит изучаемые проблемы в его мыслительном «горизонте». Мировоззрение Ильина пропитано историцистской установкой, и в этом отношении близко идее Кроче о тождестве истории и философии.

Раскрывая природу своей работы с мыслительным наследием Гегеля, Ильин подчеркивал, что она была сопряжена прежде всего с «художественным воспроизведением» философского акта в попытке обнаружить в финальной инстанции ту предметность, которую он обозревал умственным взором и переживал [9, с. 19]. Применительно к освоению его произведений, как ему представлялось, становится отчетливо понятным, что собственно историческое воспроизведение их содержания составляет лишь пролог к творческому философскому осознанию мыслимой Гегелем предметности. Имманентная критика мысли Гегеля в конечной инстанции, как полагает Ильин, должна результировать в последующем рассмотрении открытой содержательной предметности, которая предполагает уже самостоятельное её истолкование.

Хотя для Ильина и свойственен акцент на том, что проведенный им анализ наследия Гегеля притязает лишь на историко-философскую критическую интерпретацию такового, не трудно заметить, что он нацелен на нечто большее – выявление тех его моментов, которые созвучны современности, глубоко актуальны и требуют последовательной философской проработки. «Возрождение гегелианства или совсем не нужно, или должно быть чем-то несравненно большим, нежели простое «возрождение гегелианства». Философия нуждается не в повторении старых ошибок и не в подражании былым приемам, но в самостоятельном духовном творчестве, основанном на непосредственном и подлинном предметном опыте» [9, с. 20], – резюмирует Ильин собственный подход к обнаружению подлинно «живого» наследия Гегеля. Акцент на значимости творческого видения предметности, рассмотренной Гегелем, со всей очевидностью свидетельствует о том, что предложенное им прочтение идей немецкого мыслителя притязает на нечто большее, нежели историко-философский анализ. За скромностью формулировок гегелиеведческих задач скрывается желание Ильина мыслить вместе с Гегелем в новом историческом контексте. Подобные декларации и их реализация в гегельянских штудиях Ильина говорят о том, что его вполне можно считать теоретиком, создающим собственную версию неогегельянства.

О том, что, несмотря на проделанную им мировоззренческую и политическую эволюцию, Ильин стремился всегда мыслить вместе с Гегелем, говорит не только вышедшее на немецком языке в Берне в 1946 г. издание его основного гегелиеведческого труда «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» в сокращенном виде под названием «Философия Гегеля как созерцательное учение о Боге», но и то признание, которое он делает в авторском предисловии. Из текста предисловия явствует, что и спустя многие годы после публикации основного гегелиеведческого труда Ильин не перестал считать себя стремящимся мыслить вместе с Гегелем, не подавляя собственных устремлений. «Поэтому всякий, – писал он, – кто захочет понять или защитить философию Гегеля, призван усвоить её созерцание и способ исследования. При этом он не обязан как бы “раствориться” в Гегеле, т. е. принять на вооружение его созерцание как единственно возможное и окончательно истинное и погасить собственный свет» [7, с. 403]. Неогегельянская стратегия

Ильина, отвергая многие системообразующие моменты гегелевского теоретизирования, сохраняет «собственный свет» и одновременно стремление мыслить реалии социокультурного мира на базе спекулятивного осмысления духовного опыта вместе с Гегелем.

### **Замысел учения Гегеля о конкретности Бога и человека**

Философия Гегеля рисуется в целом Ильиным как попытка теодицеи – философского богоопрядания, воссоздающего телеологию движения Абсолюта к реализации Блага в порожденном им мире, полном девиаций отпадения от воплощения этой высшей цели творения. Нисхождение Бога в мир природы и истории, по мысли Гегеля, должно было стать свидетельством его намерения воплощения именно этого плана, подлежащего философскому постижению в логическом содержании его системы<sup>2</sup>. Этой философско-теологической цели, как полагает Ильин, служат метод и система Гегеля, нацеленные на осознание результата встречи Абсолюта с конкретной тканью его творения – миром природы и деяний человека в истории. Ильин как религиозный мыслитель, попытавшийся пережить философский акт Гегеля и самостоятельно интерпретировать его предметное содержание, задумался над тем, сумел ли немецкий философ достигнуть своей цели – реализовать апологию Абсолюта перед лицом конкретности его творения. Принимая сам способ спекулятивного теоретизирования Гегеля, поиска видения мира в перспективе данной человеческому духу способности узреть мир под знаком божественного Единства через диалектику понятийного синтеза, Ильин отнюдь не оптимистически смотрит на результат построений немецкого философа. Им рефлексирована онтологическая трагичность замысла создания рационального миропорядка, которому противостоят иррациональные импульсы реального конкретного мира, результаты свободного волевого действия человека, который вовсе не всегда принимает сторону Блага. Размышления о замысле, методологическом арсенале гегелевской системы и итогах её построения отнюдь не остались для Ильина всего лишь академическим антикварным любованием её содержания, ибо он принимает и использует далее на протяжении всей своей творческой биографии платформу гегелевского спекулятивного философско-религиозного теоретизирования, отвергая одновременно саму возможность заключения конкретности мира в жесткие рамки завершенной рациональной системы и переосмысливая взаимосвязь человека и Абсолюта в их единстве и несоизмеримости. Реальность зла и иррационального начала в мире, однако, не заставила его полностью оставить идеал рационального противостояния им, о чем свидетельствуют написанные им политико-правовые работы – при всей несхожести их ценностных установок в дореволюционный и послереволюционный эмигрантский периоды его деятельности.

Осознание специфики теоретизирования Гегеля приводит Ильина к характеристике его учения как нацеленного на постижение конкретности Бога и человека. Именно такое рассмотрение этой проблемы видится ему центральным звеном гегелевского учения, которое позволяет продвинуться к развиваемому немецким мыслителем истолкованию права и государства. Та конкрет-

---

<sup>2</sup> Гегель полагал, что «религия, правда, может существовать без философии, но философия не может существовать без религии, а содержит её внутри себя» [3, с. 66].

ность единства Бога и человека, которая схватывается в ходе размышлений Гегеля, отнюдь не явлена в мире эмпирических явлений, их синкретичной недифференцированной данности погруженного в мир сознания, а может быть обнаружена лишь путем спекулятивного умозрения, ведущего к метафизическим основаниям существующего. По замыслу Гегеля, констатирует Ильин, такого рода метафизическая рефлексия должна характеризоваться единством запечатлеваемой ею предметности и метода постижения таковой [9, с. 70]. В итоге должна возникнуть сотканная из понятийного многообразия целостная картина сопричастности человека божественному всеединству.

В своем понимании категорий абстрактного и конкретного Ильин всецело следует в фарватере их гегелевской интерпретации. Воспроизведение конкретности предмета означает для него видение его целостности в акте умозрения, осуществляющего синтез отдельных абстрактно-понятийных характеристик такового (см.: [2, с. 262–263]). Вслед за Платоном Гегель говорил о невозможности обрести подлинное знание, отправляясь от конкретики чувственно данного, индивидуально неповторимого. «Поэтому конкретное всегда мыслится Гегелем, – заключает Ильин, – как нечто сложно-сращенное, составное, возникшее из сочетания нескольких величин, начал или элементов» [9, с. 25]. Принимая гегелевскую трактовку конкретного как своеобразного мыслительного «сращения» многообразия определений предмета, Ильин видит в нем итог синтетического усилия разума, преодолевающего партикуляризм чувственности и связанных с нею рассудочных операций.

Спекулятивная мысль в трактовке Гегеля, как понимает её Ильин, обладает способностью преодолеть рассудочное отношение к миру, которое не способно за абстрактным узреть конкретность его единого основания. Её ценность видится ему в целом в стремлении синтетического охвата бытия, когда любой его частный сегмент предстает частью органического целого. К такому мыслительному демаршу способен лишь разум, наделяющий бытие единым смысловым началом. Спекулятивное умозрение как акт философского схватывания мира в тотализирующей смысловой перспективе доступно феноменологическому описанию. Ильин пишет, что «в современной логике благодаря работам Больцано, Хуссерля и отчасти Когена быстро отмирают сомнения в объективности самого мыслимого содержания, того, что мыслится в мысли – смысла» [9, с. 52]. Ильин видит ценность мысли Гегеля в осознании того, что истинная объективность дается «внутренним образом» в спекулятивном порыве разума к смыслу существующего. Спекулятивная мысль осуществляет движение к реально существующей объективной предметности постижимой основы мира, его единства, но реализация этого акта требует снятия оппозиции субъекта и объекта. Именно эту цену должен, по Ильину, заплатить разум за способность непосредственно узреть бытие в перспективе его объективного смыслового единства, чтобы затем облечь свое видение в диалектический синтез понятий.

Ильин описывает демарш гегелевского разума как своеобразную «гибель» субъекта в объекте, которая не есть конец его существования, а скорее знаменует его «приобщение» к объективному логическому содержанию мироздания, предполагающему приобщение к «сверхвременному состоянию и порядку». Вслед за тем, как подчеркивает он, спекулятивная мысль способна вновь вернуть рефлексующее сознание к состоянию его отягощенности про-

странственно-временными заботами, возрождая состояние «эмпирического дуализма», раздвоенности субъекта и объекта. «Но философствует сознание только в растворенности; только спекулятивное самозабвение в мыслимом предмете есть философское познание. Так душа, мистически обращенная к Богу, испытывает себя как бы совпадающею с ним, вступающею с ним, вопреки неисчезнувшей раздельности, в некое тождество» [9, с. 57]. Именуя Гегеля «истинным и последовательным интуитивистом», Ильин полагает, что развиваемый им способ спекулятивного умознания есть противопоставление рационалистическим стандартам доказательства путем непосредственного обращения к открывающемуся разуму «объективному обстоянию».

В своем описании такого мыслительного хода Ильин вполне корректно фиксирует желание Гегеля обрести гармонию мистического погружения в предмет и мысли<sup>3</sup>. Спекулятивное мышление, в его понимании, характеризует неразделенность понятийного движения в поиске смысла рефлексивируемой предметности и одновременно интуитивно-мистическую устремленность на постижение единства существующего. В этом ракурсе «его философствование предстанет в своем истинном характере мыслящего ясновидения или мистического мышления, и станет понятным тяготение Гегеля к тому, чтобы развернуть данное ему логическое откровение в подлинную и всеобъемлющую религию мысли» [9, с. 68]. Подмечая устремленность гегелевского философствования на схватывание интуитивно и одновременно понятийно смыслового содержания мыслимой предметности, Ильин замечает, что такого рода стратегия выстраивается ценой отказа от воспроизведения полноты душевной жизни человека и невнимания к познавательной стороне формирования образа мира.

Отбрасывая кантовские процедуры, связанные с внимательным анализом чувственности, рассудочных операций, Гегель, по Ильину, сразу выходит на смыслозидательную деятельность разума, который не знает барьера «вещи в себе», снимает его и обнаруживает тождественность мышления и бытия. «Истинное познание, – заключает он, – познает предмет таким, каков он сам по себе, ибо понятие, мысль есть само Абсолютное. Это уже не те “вещи в себе”, которые “лежат, подобно диким зверям, за кустом явления”, как это было у Канта; это уже не “абстрактные, оторванные от всякого содержания тени”, но Абсолютное...» [9, с. 69]. Самосозерцание разума, ищущего смысловое содержание реалий мира, связано с постоянным стремлением вперед и объективацией постигаемой предметности. В этом непрерывном саморазвертывании понятийного смысла как объективного процесса и находит воплощение гегелевский принцип тождества мышления и бытия. «Сущность же самого этого принципа и содержание самой этой сущности формулируется термином спекулятивной конкретности субъект–объекта, сознания и предмета, мышления и смысла, – Понятия» [9, с. 71]. Самодвижение понятия, уподобляемое Ильиным аристотелевскому видению формы как целевой причины, оказывается, таким образом, ключом к предложенному Гегелем пониманию динамики развития

---

<sup>3</sup> Характеризуя единство задач разума и мистического видения Абсолюта, Гегель писал: «Все разумное мы, следовательно, должны вместе с тем назвать мистическим, говоря этим лишь то, что оно выходит за пределы рассудка, а отнюдь не то, что оно должно рассматриваться вообще как недоступное мышлению и непостижимое» [3, с. 213].

мироздания. Субстанция субъект–объект, чье видение, как подчеркивает Ильин, сложилось у Гегеля под влиянием Спинозы, отмечена чертой постоянного творческого самосозидания. Эта последняя её характеристика, как отмечает Ильин, обязана своим появлением в гегелевском истолковании влиянию Лейбница и Фихте.

«Гегель, – подчеркивает Ильин, – исповедует акосмизм (“мир как нечто самобытное, самостоятельное не существует”), монотеизм (“Божество едино и единственно”), пантеизм (“кроме Божества, ничто не реально”), панлогизм (“все есть Понятие”), панэпистемизм (“нет ничего, кроме науки, т. е. единой и сращенной системы Понятий”). Итак: единственная реальность есть Бог, Бог есть Наука» [8, с. 71–72]. Рассуждая таким образом, Ильин демонстрирует, что гегелевский вариант философствования предполагает в своей методологической диалектической основе и в её системном воплощении единство богословского и спекулятивно-философского содержания. При здоровом размышлении становится ясным, что диалектика как философский метод построения гегелевского учения неотрывна от его теологического содержания: она составляет для него рациональный путь богопознания и находит вполне логичное завершение в системе, созданной немецким философом. Пантеизм с его платформой присутствия Абсолюта в природе и истории вполне мирно уживается в гегелевском учении, резюмирующем линию исканий абсолютного идеализма, с тезисом о творческом саморазвертывании Единого. Конечно, имманентный пафос диалектики состоит в утверждении непрекращающегося развития, царящего в мире, и в этом смысле системно-доктринальный результат гегелевского учения приходит в противоречие с её идеей, ибо система резюмирует саморазвертывание Абсолюта здесь и теперь в конкретной форме некоего целостного учения, но такого рода итог достигается совсем не вопреки теологической доминанте. Скорее он заставляет задуматься о возможной роли панлогизма и панэпистемизма как неадекватных установках, в принципе ведущих к построению ригидных систем, взрываемых ходом истории. К этой мысли подводит нас изначально сам ход размышлений Ильина, хотя для него эта мысль звучит скорее в иной редакции, предполагающей невыразимость Абсолюта и производной от него реальности в любых схемах, создаваемых разумом человека. Причину этого он склонен искать в теологической плоскости, предполагая несовершенство гегелевской трактовки соотношения Бога и его творения.

Панлогизм в гегелевском понимании задает принципиальную возможность рассмотрения мира как самораскрытия абсолютной логики, составляющей имманентный мотор творческой энергии Бога, доступный для рефлексивного осознания человека, который сопричастен ей. Тотальная логизация реальности ведется, замечает Ильин, как в онтологической плоскости, предполагая диалектическое изливание божества из области чистой логики, совпадающей с диалектикой, в область природы и человеческого мира, так и в познавательной, что результирует в феномене, получающем в его трактовке название «панэпистемизм». По сути, при обсуждении панэпистемизма Ильин ведет речь о том, что диалектика как логика притязает на создание универсальной теории познания мира. «Божество, по Гегелю, пребывает в состоянии творческого процесса. Этот процесс совершается в двух планах: научном – “Логика”, “Натур-Философия”, “Философия Духа” (теогония) – и мировом – “Логика”,



“природа”, “человек” (космогония)» [8, с. 72]. Создавая наукоучение, Гегель рассуждает в плане построения жесткого, универсального по своему звучанию варианта теории познания, которая задает развертывание системы наук, призванных отобразить тотальность самораскрытия Абсолюта в его чистой логической форме, а затем и в природе и истории. Иными словами, его вариант трактовки тождества диалектики, логики и теории познания как раз и требует системности. Для Ильина критика системосозидания гегелевского типа заключается прежде всего в теологическом ракурсе, ибо недопустимость подчинения реальности диалектико-логической и сопряженной с ней эпистемологической схематике выглядит чем-то вторичным, производным от толкования взаимосвязи мира и Абсолюта. Критика того варианта теодицеи, который был предложен Гегелем, результирует в аналитике Ильиным его метода и системы.

Учение Гегеля о нравственности и его воззрения на взаимосвязь человека и государства выглядят закономерным продолжением критической аналитики теодицеи немецкого философа, предложенной Ильиным. Поэтому это тематическое поле, являющееся средоточием воззрений Гегеля на конкретное единство Бога и человека, представляется Ильину доступным пониманию только в контексте целостности его философской теодицеи.

### **Кризис гегелевской теодицеи и его уроки**

Рассматривая философию Гегеля как имеющую своей основной задачей теодицею, Ильин изначально предполагает, что подлинное философствование несет в себе религиозное содержание. В учении Гегеля его в первую очередь интересует то, как немецкий мыслитель сумел создать способ спекулятивного теоретизирования, стремящегося к понятийной тотализирующей конкретике прояснения отношения божественного всеединства к человеку, являющемуся носителем духовного начала. Построения Гегеля близки ему именно своим внутренним убеждением, что философский разум обладает способностью понятийного конкретного воспроизведения той картины мира, которая изначально составляет суть религиозного подхода к универсуму как результату божественного творения. Ильин характеризует религиозную истину лишь как «смутное и сбивчивое предвосхищение» созданной усилиями разума философской истины [9, с. 469]. Свободный дух, по убеждению Ильина, может верить лишь в то, что с очевидностью открывается разуму.

Гегель близок Ильину именно этой внутренней направленностью его философии, открывающей философскими средствами глубинно религиозный по своему содержанию смысл бытия. «Разум не просто человек: он сам божественен и притом он божественнее верующего чувства и созерцающей религии. Разум не только не бесплоден и не скуден, но он плодотворнее и богаче чувственной веры; он сохраняет всю истинную глубину религии, ибо он насыщен живым созерцанием; но он сверх того проясняет смутное и очищает дух от заблуждений, он схватывает многое и удерживает различное, раскрывает его как единство: он созерцает и верует силою мысли» [9, с. 469–470], – резюмирует кредо гегелевского понимания гармонии разума и религиозной веры Ильин.

Как инспирированный христианством и одновременно убежденный в силе разума мыслитель Гегель, по убеждению Ильина, был движим в своем творчестве прежде всего религиозно-нравственными мотивами, и потому тема

богооправдания стала для него центральной. Наследуя логику христианского видения этой темы, Гегель шел к созданию теодицеи – богооправдания – через описания шествия Абсолюта в мире по пути реализации телеологии Блага. Только доказательство торжества Блага и поверженности его антипода – Зла – может быть основанием теодицеи, предполагающей отклонение от магистральной линии творения всего лишь условием, которое демонстрирует финальный триумф Абсолюта. «Судьба философии Гегеля, – пишет Ильин, – определяется его страстно жаждой показать, что все разумно. То, что он увидел в предмете и полюбил всею силою своего духа, поставило перед ним теоретическую проблему теодицеи, раскрытой в теме панлогистического монизма. Это задание не могло не привести его учение к тяжкому конфликту с иррациональными ингредиентами бытия, и конфликт этот поставил угрозу неосуществимости – как перед формой монизма, так и перед панлогистическим содержанием» [9, с. 477]. По сути, в этой формулировке Ильина звучит его достаточно оригинальное истолкование истоков кризиса гегелевской теодицеи, столкнувшейся с неустранимо иррациональными моментами мира. Критика Ильиным метода и системы Гегеля опирается именно на констатируемый кризис создаваемой немецким мыслителем теодицеи, воплощенной в целостности его учения. По сути, видение Ильиным кризиса теодицеи весьма рельефно выражено и в его собственной философии, возникающем в её контексте истолковании взаимосвязи морали и нравственности, права и политики, человека и государства.

Спекулятивная мысль – и в этом Ильин вполне солидарен с Гегелем – обладает силой метафизического видения Единого как основания конкретных образований мира, сочетая интуитивное постижение абсолютного начала мироздания с убеждением в способности разума осуществлять конкретный понятийный синтез, поднимаясь над партикуляризмом чувственности и запечатлевающих её рассудочных конструкций. Однако, как представляется русскому автору, построения немецкого философа терпят фиаско в стремлении доказать полную тождественность Бога и сотворенного универсума. Критикуя пантеистическую установку Гегеля, Ильин пишет, что «содержание Божества мыслится входящим в мир, но содержание мира мыслится не включенным в Бога...» [8, с. 72]. Пантеистическое прочтение тождества мышления и Бытия оказывается не полным как по порядку следования во времени, если предположить наличие акта творения, так и по объему, ибо в тварном мире присутствует нечто, обладающее автономией по отношению к Абсолюту, а в случае человеческих существ вдобавок еще и данным свыше даром автономии волеизъявления, способной приходить в противоречие с предначертанным свыше началом универсального Блага.

Воплощенная в форме панлогизма стратегия Гегеля, как представляется Ильину, также не выдерживает критики при столкновении с иррациональным компонентом мира, который не поддается поглощению разумом, включению в поступательно развивающуюся на базе метода диалектики всеединства систему. Диалектическое конструирование бытийных оснований в плоскости, представленной гегелевской «Логикой», изначально возвышается над эмпирической реальностью природы и истории. Ильин вполне закономерно задает вопрос о принципиальной возможности совмещения панлогизма, представленного идеей существования абсолютной диалектической логики, по лекалу

которой вершатся эмпирические явления, и самой чередой событий природы и истории. Прежде всего, по его мысли, Гегель исходит из возможности создания абсолютной логики диалектического самопорождения Абсолюта, не знающей ни «провалов», ни «падений». Этот путь Божества мыслится им как «законченная система спекулятивного восхождения». В этом плане не трудно заметить, что никакого противоречия между философско-теологическими основаниями диалектического метода Гегеля и системой, в которой он кульминирует, нет и не может быть. Система и метод её диалектического конструирования начинают испытывать неудобства при появлении иного ракурса философской рефлексии, когда намечается шанс её встречи с конкретикой «конечного, единичного и чувственного, эмпирического существования, в котором царит причинность и случай, дискретность и разногласие, множество и хаос» [9, с. 478]. Вот тут-то и обнаруживается, по достаточно современно звучащей характеристике Ильина, что эмпирический мир ведет «неразумное, противоразумное, иррациональное существование – эмпирически-внешнее, материальное, и эмпирически-внутреннее, психическое» [9, с. 478]. Заметим, что иррациональное в равной мере, по его характеристике, присуще как материальным, так и психическим процессам.

Нарисованное Ильиным противоречие, с которым столкнулся Гегель в процессе построения собственного варианта богооправдания, заставляет вспомнить о том типе мировоззрения, который был рожден философией жизни. По всей видимости, русский философ воспринял такого рода взгляд на мир под влиянием прежде всего хорошо известных ему идей В. Дильтея. Этому представителю академического варианта философии жизни принадлежит и интересная интерпретация присутствия мистико-иррационального момента в мировоззрении Гегеля, укорененная в пантеистических исканиях периода его молодости (см.: [12, с. 43–59]). Она была, очевидно, позитивно воспринята и при создании той версии прочтения Гегеля, которая представлена в трудах Ильина.

Обсуждая замысел и результат панлогистского конструирования мира, Ильин демонстрирует невозможность его целостного погружения в завершенную диалектико-логическую схему, что выглядит для него, по сути, крушением гегелевского замысла монистически фундированной теодицеи. Благодать мира может, согласно с такой редакцией теодицеи, распространяться лишь на те его фрагменты, которые воплотили в себе разумно-логическое устройство, а те его части, которые отмечены иррациональным, отнюдь не сопряжены ей. Пантеизм, который приемлет мир в этой перспективе не полностью, а лишь отчасти, по мысли Ильина, может прийти либо к финалу дуализма, либо к насилию над предметным миром. «И вот, учение Гегеля действительно все время колеблется между скрытой формой дуализма и предметно насильственным, предвзятым отрицанием конкретной эмпирии» [9, с. 483]. Дуалистический финал кажется ему вполне логичным в силу противоположности автономного существования части мира тем его фрагментам, которые сопряжены Божеству и присущей им благодности. Насильственный вариант сопряжен с утверждением, что эмпирический мир не обладает бытийным статусом. Божество, находящееся в состоянии инобытия в мире, оказывается ангажированным в процесс, который не укладывается в русло разумной упорядоченности. И природно-эмпирические феномены, и акты человеческого сво-

бодного волеизъявления могут быть связаны с отрицанием Блага, предначертанного Абсолютом. И потому они выглядят как иррациональные по своей сути, сопряженные с линией утверждения Зла, полярной Благоу.

Критика Ильиным гегелевского панлогизма логически дополняется обнаружением имманентной противоречивости панэпистемизма с его претензией создания универсального системного наукоучения. «Природа, – пишет Ильин, – не совпадает с Натурфилософией так, как жизнь Божия до создания мира исчерпывалась категориальным процессом Логики; точно так же душевная жизнь людей на земле не совпадает с философией Духа; сонмы “явлений” и “образов” красоты не тождественны с Философией Искусства; живая нравственность народов не совпадает с Философией Права; исторический процесс в целом не может быть назван Философией Истории» [9, с. 483]. Таким образом, русский философ ставит под вопрос саму возможность исчерпывающего обоснования науки, замысла универсального наукоучения, воплощенного в системе Гегеля. Идея строгого тождества диалектики, логики и теории познания как универсального ключа к постижению эмпирически неисчерпаемой реальности оказывается в принципе нереализуемой.

В философии Ильина кризис гегелевской теодицеи оборачивается развенчанием идеи создания универсального диалектико-логического метода постижения мира и возможности заключить реальность существующего в ригидную завершенную систему. Эта его идея, хотя и складывается в русле философско-теологического прочтения Гегеля, перекликается с иными светскими неогегельянскими учениями. Например, Кроче, чья версия философии духа была известна Ильину, писал о переосмыслении гегелевского системного теоретизирования: «...поскольку само понятие системы подверглось обоснованной критике, его дефинитивная система уступила место недефинитивной системе, для которой характерны динамика и подвижные систематизации» [10, с. 9]. Идея тождества философии и истории привела Кроче к отказу от попытки создать завершенный нормативный образ диалектики как метода и завершенной системы. Хотя Ильин изначально избирает философско-теологический ракурс прочтения наследия Гегеля, его мысль, по сути, движется схожим курсом. Столкновение Гегеля с иррациональным моментом бытия приводит его к необходимости переосмыслить способ диалектического теоретизирования и задачу его системного воплощения, возможного только в конкретных, подвижных исторических формах.

Кризис теодицеи Гегеля видится Ильину в ракурсе глобальной космической драмы: «Философское учение Гегеля глубоко драматично по своему строению и развитию. Объективно – это есть драма миротворящего Божества» [9, с. 484]. Для Гегеля, как полагает Ильин, философия призвана показать «теогонический смысл» бесконечного процесса космогонии, в котором Абсолют лишь медленно и постепенно осуществляет победу на арене мира как своего отпадения. В конечном счете все трудности Гегеля сопряжены с тем, что изначально его способ философствования блокирует выход к любой предметности, не вписывающейся в кадр чистой спекулятивной мысли, т.е. к иррациональной стихии бытия. Ильин полагает, что в итоге имманентного развития его воззрений «Гегелю приходится оставить концепцию рационализма и заменить её концепцией телеологии» [9, с. 487]. Рассматривая мир как саморазвитие понятия, Гегель, по Ильину, дифференцирует Понятие-логос и Понятие-

телос, подчиняя в родовидовом плане первое последнему. Телеология развития Понятия как демиурга мира, сообразно с гегелевским истолкованием, включает в себя момент мысли, но не наоборот. Сущее не может быть разумно всецело «логической разумностью» в процессе его целеориентированного движения к «органической тотальности» или «спекулятивной всеобщности». Только так видится Ильину, по сути не укладывающееся в лимиты рационализма, движение Абсолюта в мире на пути осуществления Блага. Так всепобеждающий марш Понятия трактуется им как несущий в себе момент делогизации, уступки иррациональному.

Ильин полагает, что телеологический сценарий рассмотрения теодицеи, позволяющий соединить моменты рационального и иррационального, Блага и Зла при описании тварного мира, не утрачивая финального горизонта торжества Блага, присутствует уже в произведениях молодого Гегеля иенского периода его деятельности. В отличие от историков философии, склонных подчеркивать расхождения в построениях Шеллинга и Гегеля, оформившихся в итоге их общения, Ильин считает, что Гегель никогда не оставлял и своих более поздних построениях шеллингианской версии понимания пути Абсолюта в мире, порождающего «искажение благих законов божественной природы» [9, с. 495]. Точно так же как он неустанно подчеркивает интуитивизм Гегеля, панлогизм его построений рассматривается как логически претерпевающий кризис и ведущий к концепции «Страдающего Бога», сталкивающегося и постоянно борющегося с им же допущенным и вторгающимся в мир иррациональным моментом проявления Зла<sup>4</sup>. В результате Ильин выносит отрицательный вердикт попытке богооправдания Гегеля: «Понимание Божества как силы, восходящей к абсолютности и свободе через борьбу и страдание, есть понимание его как не Божества. Если теодицея имеет задание оправдать Божество перед страдающим миром, то пантеизм осуществляет её, показывает, что страдания мира суть страдания самого Божества. Но если теодицея имеет задание показать целостную божественность Божества, не умаленную существованием мира, то пантеизм Гегеля не осуществляет её: страдающее Абсолютное – не абсолютно, и поборающее Божество – не Бог» [9, с. 499]. Крушение гегелевской пантеистической теодицеи заставляет Ильина констатировать, что сущность Абсолюта несоизмерима с судьбами сотворенного мира. Одновременно остается проблема воспроизведения конкретности взаимосвязи Бога и человека, подходы к которой обозначил Гегель. Предложив критику пантеистической гегелевской теодицеи, Ильин остался верен идее продуктивности многих моментов его мыслительной стратегии, позволившей обозначить ему конкретные

---

<sup>4</sup> В пользу такой реконструкции может, например, свидетельствовать то, что в «Лекциях по философии религии» Гегель портретирует смерть Христа как природное зло, преодолеваемое Духом в его воскресении: «Страдание и боль этой смерти, содержащей элемент примирения духа с собой и с тем, что он есть в себе, – этот отрицательный момент, который присущ только духу как таковому, есть обращение и превращение... Если вечная история духа изображается внешне, в природном, то зло, осуществляющееся в божественной идее, может принимать лишь образ природного, и, таким образом, обращение лишь образ природной смерти» [1, с. 291]. Эта линия видения Гегелем противостояния Блага и Зла может быть понята как уходящая своими корнями в построения Я. Беме, И.Г. Фихте и Ф.В.Й. Шеллинга.

контуры собственного видения существования человека в полном борьбе Блага и Зла современном ему мире, акцентируя телеологию его абсолютной цели.

Опираясь на критическое переосмысление Гегеля, Ильин увидел задачу философии в постоянной, никогда не прекращающейся рефлексивной проработке дарованного человеку духовного опыта в познавательной и аксиологической плоскостях. «Призвание философа состоит в том, чтобы быть одержимым очевидностью духовного Предмета, но это и значит быть истинно религиозным человеком» [б, с. 63]. Философия предстает глубоко личным начинанием, которое одновременно рассматривается им как неотрывное от национальной культуры. Работая с интересующими его предметностями, философ, на взгляд Ильина, не должен стремиться к созданию завершенных глобальных систем мироздания, но при этом не утрачивать и перспективы его единого онтологического основания, данного в религиозном откровении. Обогащаясь различными по своей предметности знаниями, он выстраивает наделенные смыслом целостные картины видения несхожих сфер культуры, её «духовного делания». Принимая подобный идеал философского творчества как рефлексивной проработки и систематизации различных сфер духовной культуры, он призывает видеть в нем отправной пункт смыслообразования, нужного для обретения перспективы существования в горизонте Абсолюта. Именно поэтому философия способна дать «диагностику» культурно-исторических ситуаций в динамике времени. В социально-политическом плане философия становится необходимым инструментом опознания Зла и противодействия ему.

### **Выводы**

В своем философском развитии И.А. Ильин испытал значительное влияние наследия Гегеля, отразившееся на общем строе его теоретизирования, а также на рассмотрении сложного комплекса проблем, которые связаны с ситуацией человека в политико-правовом универсуме. Несмотря на критическое отношение Ильина к учению немецкого мыслителя, можно констатировать, что воззрения русского автора вписываются по специфике философско-теоретической рефлексии и проблемно-тематическому полю в широкий мыслительный тренд неогегельянства, обладают родством с идеями западных авторов, представляющих это направление. Отличительной особенностью той аналитики наследия Гегеля, которая была совершена Ильиным, является его видение в ракурсе критики теодицеи, предопределившем общий подход к оценке общемировоззренческой позиции немецкого философа, философскому методу и системе, разработанным им. Избирая философско-теологическую перспективу подхода к учению Гегеля в качестве основной, Ильин попытался войти в творческую лабораторию этого автора, проигрывая «изнутри» философский акт его мысли при опоре на методологическую стратегию В. Дильтея и Э. Гуссерля. Читая наследие молодого Гегеля под влиянием Дильтея, Ильин всесторонне акцентирует, что он никогда не отказывался полностью от своих воззрений иенского периода, не порывал с идеями Шеллинга и не отбросил окончательно интуитивистской установки во имя торжества тотального панлогизма.

Кризис гегелевской теодицеи, по справедливому мнению Ильина, был во многом предопределен пантеистическим истолкованием принципа тождества мышления и бытия, с позиций которого Бог должен быть полностью тож-

дественен созданному им миру, хотя последний не может полностью вписаться со всеми индивидуациями природной и человеческой реальности в Абсолют. В этом ракурсе Ильин вполне логично критикует панлогизм и панэпистемизм гегелевской системы, показывая справедливо отсутствие противоречия между богословско-философским содержанием диалектического метода и ригидной системой наукоучения. Ригидная система Гегеля приходит в противоречие скорее с идеей неисчерпаемости Абсолюта и его проявлений в мире, индивидуализированном и неподчиненном тотальной диалектико-логической необходимости, полном столкновения Блага и Зла, исходящего от произвола человеческой воли. Кризис панлогизма, по мысли Ильина, вполне оправданно приводит Гегеля к мысли, что Абсолют в его телеологическом измерении проводника Блага лишь частично сводим к логическим проявлениям. Единство иррационального и рационального, Блага и Зла в мире и наличие лишь финальной перспективы торжества благого замысла Абсолюта заставляет Ильина отвергнуть пантеистическую концепцию страдающего Бога, созданную Гегелем. Утверждая дистанцию Бога и человека, Ильин, однако, в своем собственном творчестве воспринял многие моменты гегелевского диалектического теоретизирования, применяя их в создании собственной философии, нацеленной на свободное осмысление деяний духа, воплощенных в различных сферах культуры. Пафос отрицания им ригидного системного теоретизирования соединяется с идеей присутствия Абсолюта в поле философствования как начала, «светящегося» в конкретике духовной предметности. Философия виделась Ильину как действенное средство осмысления ситуации человека в политико-правовом универсуме, позволяющее обнаружить реальные рецепты противостояния Злу в различных его формах и проявлениях в меняющихся реалиях современной ему истории.

### **Список литературы**

1. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии религии // Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. М.: Мысль, 1972. Т. 2. 573 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М.: Мысль, 1972. Т. 3. 371 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. М.: Мысль, 1975. Т. 1. 451 с.
4. Евлампиев. И.И. Иван Ильин как участник современных дискуссий // Иван Александрович Ильин / отв. ред. И.И. Евлампиев. М.: РОССПЭН, 2014. С. 9–28.
5. Ильин И.А. О возрождении гегелианства // Ильин И.В. Соч. в 2 т. М.: Медиум, 1993. Т. 1. С. 46–53.
6. Ильин И.А. Религиозный смысл философии. Три речи. 1914–1923 // Ильин И.В. Соч. в 2 т. М.: Медиум, 1994. Т. 2. С. 7–74.
7. Ильин И.А. Предисловие к немецкому изданию книги «Философия Гегеля как созерцательное учение о Боге» // Собр. соч.: в 10 т. М.: «Русская книга», 2002. [Доп. Т. 11]: Т. 2: Учение о человеке. С. 402–419.
8. Ильин И.А. Тезисы к диссертации Ильина на тему «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» // Ильин И.В. Соч.: в 2 т. М.: Медиум, 1993. Т. 1. С. 70–72.

9. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994. 541 с.
10. Кроче Б. Антология сочинений по философии. СПб: Пневма, 1999. 469 с.
11. Croce B. What is Living and What is Dead of the Philosophy of Hegel. New York: Russel and Russel, 1969. 248 p.
12. Dilthey W. Die Jugend Geschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus // Gesammelte Schriften. Bd. 4. Stuttgart: B.G. Teubner Verlagsgesellschaft; Göttingen: Van Den-hoeck und Ruprecht, 1990. 583 s.

## **I.A. ILYIN: THE AIM AND THE OUTCOME OF G.W.F. HEGEL'S THEODICY**

**B.L. Gubman\*, S.A. Malinin\*\***

\*Tver State University, Tver

\*\* Russian State Social University, Moscow

The article examines I.V. Ilyin's interpretation of G.W.F. Hegel's theodicy crisis. The characteristics of the Hegelian philosophical thought that influenced Ilyin's style of philosophizing and allow to consider him as a neo-Hegelian are revealed. Pantheism, panlogism, and panepistemism of the Hegelian thought are considered as theologically unacceptable for Ilyin due to their relations with the claim of the «suffering God» existence permitting the struggle of the rational and the irrational, of Evil and Good in the concrete world reality. In the perspective of Ilyin's Hegelian heritage reading, the particular features of the Russian author philosophy of Spirit and his vision of a human being in the politics and law domain are studied.

**Keywords:** *G.W.F. Hegel, I.A. Ilyin, neo-Hegelianism, theodicy, pantheism, panlogism, panepistemism, Hegelian method and system.*

*Об авторах:*

ГУБМАН Борис Львович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», Тверь. E-mail: gubman@mail.ru

МАЛИНИН Сергей Алексеевич – старший преподаватель кафедры управления и административного права, ФГБОУ ВО «Российский государственный социальный университет», Москва. E-mail: duks91189@gmail.com

*Authors information:*

GUBMAN Boris Lvovich – PhD, Professor, Chair of the Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: gubman@mail.ru

MALININ Sergey Alekseevich – senior lecturer, department of management and administrative law, Russian State Social University, Moscow. E-mail: duks91189@gmail.com