

УДК 1 (091)

И.А. ИЛЬИН О ПРОТИВОСТОЯНИИ ЗЛУ СИЛОЙ

С.А. Малинин

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

Статья сфокусирована на анализе учения И.А. Ильина о противостоянии злу силой, которое возникает в период его эмиграции в свете трагического опыта русской революции. Ильин приходит к заключению о необходимости использования силового противостояния злу, с тем чтобы исцелить общественную нравственность, которая, вопреки мнению Гегеля, отнюдь не всегда способна противостоять подрывающему обществу и государство радикализму. Показаны философские основания и противоречия его подхода к этому вопросу.

Ключевые слова: *нравственность, добро, изначальное зло человеческой природы, И. Кант, Г.В.Ф. Гегель, Л.Н. Толстой, непротавление злу, сопротивление злу силой, общество, государство.*

Трагические события истории XX столетия заставили И.А. Ильина по-новому взглянуть на тему взаимосвязи человека и государства, переосмысливая роль гегелевского наследия как базовой платформы её прочтения. Как теоретик, унаследовавший стремление Гегеля понимать государственность как продукт единства нравственности и права и вместе с тем осознававший роль в этом процессе динамики правосознания и невозможность заключить реалии истории в схему однозначного движения человечества по пути добра, Ильин столкнулся с историческими явлениями, которые ставили под вопрос системные обобщения немецкого философа в перспективе иррационально-непредсказуемых результатов человеческого волеизъявления, отмеченных печатью зла. Это изливание злого начала, связанного с волеизъявлением людей, нашедшее проявление, на его взгляд, в мировых войнах, которым он стал свидетелем, в страстях и кровавых событиях русских революционных потрясений, сломавших его привычный уклад жизни и академической работы, заставили его задуматься о роли силового противостояния таковому и возможности оправдания подобной перспективы в плане христианского мировидения. В результате многие ранее разработанные Ильиным под влиянием Гегеля положения философско-правового плана получили новое контекстуальное звучание в эмигрантский период его деятельности.

Изначальное зло человеческой природы и противостояние ему

Размышления Ильина, нашедшие концентрированное выражение в его книге «О сопротивлении злу силою», резюмируют опыт революционных потрясений и гражданской войны в России, в огне которой, на его взгляд, «горят все ложные основы, заблуждения и предрассудки, на которых строилась идеология прежней русской интеллигенции» [6, с. 303]. Речь идет здесь, разумеется, об установке русской леворадикальной интеллигенции на внесение в народ представлений об аморальности самодержавного строя с целью его насильственного низвержения. Конечно же, Ильин и до революционных бурь и гражданской

войны не сочувствовал такого рода представлениям, следуя по пути консервативно-либерального синтеза. Однако именно эти события заставили его обратиться к теме, поднятой в «Проблемах идеализма», «Вехах» и «Из глубины», солидаризируясь с пафосом названных сочинений. Провозглашая леворадикальный путь преобразований России изначально порочным, Ильин видит в стратегии его носителей попытку пробудить в народе порочные и злые страсти, которые невозможно одолеть в силу их устойчивости мирным путем. Поэтому он уповает на синтез восточного Православия и государственных начал, призывая «белых воинов» как «носителей православного меча» подавить силы разложения и зла, разбуженные революцией. Находясь за пределами России в вынужденной эмиграции, Ильин видит в окрашенном в тона христианских этических устремлений насилии единственный вариант обратить вспять ход истории, низвергая результаты большевистского переворота. При этом сразу же возникает проблема совместимости моральных ценностей христианства с возможностью насильственного обуздания злого начала, которое присуще человеческой природе.

Сущность учения о непротивлении злу насилием, как полагает Ильин, была наиболее ярко воплощена в наследии Л.Н. Толстого, которое, благодаря усилиям его последователей, стало широко известно в России¹. Учение Толстого видится ему как «узаконивающее слабость, возвеличивающее эгоцентризм, потакающее безволию, снимающее с души общественные и гражданские обязанности и, что гораздо больше, трагическое бремя мироздания...» [6, с. 306]. Особое негодование Ильина вызывают руссоистские по своим идейным истокам суждения Толстого о том, что животные способны мирно существовать без государственного насилия, о неизбежности насилия в любом человеческом обществе вне зависимости от того, кому принадлежит власть, а также его мнение относительно принадлежности всегда государственной власти худшим и злым, которые подвергают насилию людей, отмеченных знаком доброты. Критикуя учение Толстого, Ильин считает его несоответствующим духу христианства, «отравляющим» русскую религиозную и политическую культуру.

Проблема онтологического статуса зла, сообразно с христианской догматикой, связана со своеобразной «порчей» благого начала, сообщаемого Абсолютом своему творению, а применительно к человеку – его способностью в волевом акте принять сторону зла. Ведь даровав человеку возможность свободного волеизъявления, Бог одновременно оставил ему возможность отвержения Блага. Тому причиной потенциально существующие негативные, «греховные» устремления человеческих существ, составляющие основание для теологического и философского обсуждения темы «изначального зла», присущего им.

Размышляя о преодолении зла, Ильин обращается к немецкой классической философии, впитавшей христианские начала видения этой мировоззренческой проблемы. Рассуждая об изначальном зле в человеческой природе, И. Кант писал: «Суждение “Человек зол”, согласно сказанному выше, выражает только

¹ Трансформация отношения И.А. Ильина к учению Л.Н. Толстого о непротивлении злу насилием в динамике её изменения обстоятельно обсуждается в книге И.И. Евлампиева «Иван Ильин» (см.: [3, с. 134–138]).

то, что человек сознает моральный закон и тем не менее принимает в свою максиму (случайное) отступление от него» [9, с. 34]. Соблюдение морального закона, следование требованию категорического императива открывает, по его мнению, перспективу добра в деяниях человека. Наличие деяний человека, подчиненных этому вектору определения его поступка, свидетельствует о присутствии доброго начала в его природе. Однако одновременно несложно заметить, что человеческий субъект отнюдь не всегда следует линии добра, отклоняясь от нее.

Зло, по Канту, не менее свойственно человеку, нежели добро. Они сосуществуют в человеческой природе изначально, благодаря девиации субъекта в своих поступках от траектории добра. Такое сосуществование добра и зла в человеке Кант объясняет тем, что он не в состоянии преодолеть «извращенность сердца», т. е. постоянно и последовательно руководствоваться исключительно требованием закона морали. И такое отклонение Кант считает нужным отличать от стремления постоянно быть приверженным мотивации зла, именуемой им «дьявольским намерением». Все дело в том, что в человеке постоянно борется приверженность к соблюдению морально должного и мотивов, диктуемых его себялюбием, укорененных в его врожденных задатках, следованию чувственному началу. «Следовательно, человек (даже лучший) зол только потому, что, принимая мотивы в свои максимы, он переворачивает их нравственный порядок: он, правда, принимает в них моральный закон рядом с законом себялюбия, но так как он убеждается в том, что один не может существовать рядом с другим, а должен подчиняться другому как своему высшему условию, он делает мотивы себялюбия и его склонности условием соблюдения морального закона, тогда как, напротив, последний как высшее условие удовлетворения первого должен бы быть принят во всеобщую максиму произвола как единственный мотив» [9, с. 89]. Зачастую при этом происходит так, рассуждает Кант, что человек, даже внешне принимая закон морали, следуя его букве, не делает его базой мотивации поступка, а потому, не следуя маршрутом порока, все же не идет по пути подлинной добродетели. Такую ситуацию он объяснял своеобразным самообманом субъекта, который также относится им по ведомству «изначальной извращенности», присущей человеческому сердцу. Для Канта такой самообман вырождается в нечестность, отсутствие критического отношения к себе и обман окружающих претензией на мнимую добродетель.

В основании размышлений Ильина о злом начале человеческой природы и сопротивлении ему силой лежат также и гегелевские идеи, касающиеся этого сюжета. Как известно, рассуждая о соотношении морали и нравственности, Гегель остро критиковал кантовские воззрения, одновременно воздавая им дань признательности как проложившим маршрут к его собственному истолкованию данной темы. Это в полной мере относится и к рассмотрению им в рамках сюжета о соотношении морали и нравственности вопроса об изначальном зле в человеческой природе.

Гегель соглашается с Кантом, что зло изначально присуще человеческой природе, и принимает в данной связи основной строй его аргументации, хотя подобного рода констатация реализуется изначально на фоне собственных посылок его доктрины. В границах его панлогизма доброе начало присуще Абсолюту как диалектически саморазвертывающейся целостности, хотя в самом

этом процессе содержится имманентно возможность выделения, обособления части целого, противоречия абстрактного конкретной самодвижущейся тотальности, а следовательно, появления зла². Моральное зло имеет своим онтологическим основанием не только обособление индивида, но и присущую ему способность свободного волеизъявления. Эти моменты изначально, как подметил Ильин, ведут к трагедии гегелевского варианта теодицеи.

Следуя в фарватере, намеченном кантовским пониманием изначальноности злого начала в человеческой природе, Гегель подчеркивает, что «человек зол как в себе или по природе, так и посредством своей рефлексии в себе, так что ни природа как таковая, т.е. если бы она не была природностью воли, остающейся в своем особенном содержании, ни направленная в себя рефлексия, познание вообще, если бы оно не оставалось в этой противоположности, не суть для себя злое» [1, с. 182]. Зло, подлежащее, как полагает немецкий мыслитель, в финальной инстанции преодолению, не может быть понято из некоторой природной заданности, которая не опосредована актом волеизъявления, или же из способности рефлексии. Именно субъект, принимающий волевое решение, ответственен за содеянное им зло. Воля, одолеваемая природными частными влечениями, предрасположена, на взгляд Гегеля, к невосприимчивости всеобщности добра. Злое измерение воли постоянно сталкивается с этой противоположностью добра, и отсюда возникает их непрекращающаяся конфронтация внутри человеческого существа [1, с. 184]. Поскольку эти два ракурса воли неизбежно присущи человеку, можно говорить о сосуществовании добра и зла в его природе.

Принимая, таким образом, ход мысли Канта об изначальноном зле в человеческой природе, обнаружимом моральной рефлексией, Гегель одновременно полагал, что только переход к нравственному истолкованию этого вопроса способен указать вектор торжества добра. Поддержание доброго начала виделось ему осуществимым на базе общественных нравов и выражающего их права. Он выражает уверенность, что «конкретное тождество добра и субъективной воли, их истина есть нравственность» [1, с.198]. Субстанциальное единство народного духа представлялось ему той основой, на которой возможно устройство правовой государственности, мыслимой им как конституционная монархия.

Ильин еще до вынужденной эмиграции осознал не только базовые противоречия гегелевской теодицеи, но и искусственность идеального конструирования образа народной нравственности как незыблемой основы права и государства (см.: [2]). Представляя формирование правосознания как дела, осуществляемого творческой элитой с учетом естественного права и традиции культуры народа, он полагал, что широкие демократические установления весьма проблематичны и могут повести к трагическим потрясениям, нанося

² Комментируя это обстоятельство, Г.А. Маги пишет: «Тем не менее, зло часто понимается более узко как “моральное зло”, соотносимое с определенными сознательно избранными человеческими неправильными деяниями как противоположными “проявлениям физически злого”, подобным деформациям и несчастьям и неосознанно злым проявлениям, таким, как катастрофические ошибки, совершенные без злого умысла. И все же Гегель понимает моральное зло по аналогии с другими разновидностями зла: как предполагающее оппозицию конечной части существующего целому» [12, р. 83].

вред стабильности государства. Гегелевским представлениям о гражданском обществе он противопоставил корпоративизм и солидаризм. События Первой мировой войны и революций в России рассматривались Ильиным как основание для критики гегелевского видения народной нравственности как объективной основы торжества добра и гарантии от вторжения того потенциала зла, который заложен в человеческой природе, в сферу общественной жизни. Для Ильина прежде всего события русской революции были опровержением гегелевских конструкций относительно автоматического воплощения доброго начала в нравах народа, которые, на его взгляд, оказались отравленными злом и сопровождавшим его насилием. Поэтому он и обращается к теме насильственного противостояния злу, которое способно подчинить нравственные устои широких масс людей, низвергая правовые и государственные основания их жизни.

«Когда народ теряет уважение к своей власти или начинает питать к ней даже презрение, то это означает, что его настигло глубокое духовное бедствие» [7, с. 272], – писал Ильин в работе «О сущности правосознания». Подобного рода эффект, на его взгляд, результирует в презрительном отношении к государственной власти, разлагает правосознание, его нравственные и моральные основания, порождает утрату религиозности. «Народ становится жертвой духовного нигилизма» [7, с. 272], – резюмирует он. Ильин констатирует последствия утраты доверия народа к власти и нигилистические следствия, портретируя, как не трудно догадаться прежде всего современные ему российские реалии, но при этом не объясняет, почему возможен такой итог и насколько сама власть может быть виновна в кризисе государственности и распространении нигилизма. А это сюжет весьма принципиальный. Он лишь говорит о «священной обязанности» облеченных властью поддержать её «престиж» и «авторитет», демонстрируя, что власть – «драгоценное достояние народа», а её падение ведет не только к утрате духовных устоев нации, её самоуважения и положения на международной арене. Народ, и так зачастую случалось в истории, может прийти к «трагикомическому существованию», стать посмешищем «чужого злорадства». Все это так, но сказанное не снимает вопроса об ответственности представителей деградирующей власти, приводящей к подобному состоянию, и не свидетельствует о необходимости её сохранения любым путем без радикальной трансформации способа правления и вектора политического развития.

Критикуя абстрактность гегелевского подхода к возможности «грехопадения» народной нравственности как основы политико-правовых устоев общества, Ильин обобщает в работе «О сопротивлении злу силой» свои размышления о деградации масс и распространении эпидемии зла следующим образом: «После духовных бед, разразившихся над миром в первую четверть двадцатого века, нетрудно представить себе, что может создать кадр таких, одержимых злобою, агрессивно изуверствующих людей» [6, с. 310]. Если народные массы оказываются столь легко захваченными соблазном зла, то вряд ли возможно, по мысли Ильина, попустительствовать такому развитию событий, и задачей христиански ориентированной мысли становится создание сценария не только убеждения носителей такого рода сознания сугубо мирными средствами духовной полемики, но и практической борьбой с ними. Именно такой подход к «исцелению» массового сознания народа, коррекции его нравственности становится определяющим для Ильина в период его эмиграции.

Разъясняя магистральное направление собственных размышлений об общественной значимости борьбы со злом, Ильин не склонен одновременно уходить от теоретической линии его анализа, представленной в размышлениях Канта и Гегеля. Опираясь на их подход, он одновременно полемизирует с толстовским тезисом о непротивлении злу насилием. Подобно представителям немецкой классической философии, Ильин констатирует, что зло явлено в акте свободного волевого выбора и представляет собой своеобразное отклонение от добра под влиянием человеческого себялюбия. «Зло начинается там, где начинается человек, и притом именно не человеческое тело во всех его состояниях и проявлениях как таковых, а человеческий душевно-духовный мир – это истинное местонахождение добра и зла» [6, с. 313]. Поэтому вне этого имманентного человеческому сознанию душевно-духовного измерения никакой поступок человека не может рассматриваться как добрый или злой.

Рассматривая путь непротивления, «самопредания» злу, Ильин замечает, что он изначально неприемлем для любого честного человека: принятие непротивления как линии жизни представляется ему превращающим субъекта такого выбора в носителя моральной патологии, нуждающегося в немедленном и радикальном лечении. Для Ильина полное непротивление злу означает уже переход на позицию его одобрения. Субъект, принимающий позицию непротивления, на его взгляд, рано или поздно смиряется со злом и принимает его, ссылаясь на некоторые положительные черты такового. Ильин называет такое отношение ко злу, когда исчезает понимание его радикального отличия от добра, «самопреданием» личности [6, с. 308]. Оно влечет стирание граней между «черным» и «белым», и постепенно носитель подобного сознания начинает даже наслаждаться злом. Такие авторитетные представители восточного православия, как Антоний Великий, Макарий Великий, Марк Подвижник, Ефрем Сирий, Иоанн Лествичник и другие, на взгляд Ильина, учат тому, как следует вести внутреннюю борьбу со злыми помыслами. Их стратегия представляется ему значимой и для критики позиции Толстого и его последователей.

Ильин не склонен к упрощенному истолкованию толстовства: он соглашается с тем, что Толстой отнюдь не призывает к «полному несопротивлению» злу, которое было бы равносильно «нравственному саморазвращению». Ильин даже говорит, что непротивление, о котором пишут Толстой и его последователи, совсем не означает капитуляции и присоединения ко злу, а есть особая линия сопротивления таковому. Его критика нацелена на то, что в толстовском прочтении ««непротивление» означает противление и борьбу, однако лишь некоторыми, излюбленными средствами [6, с. 312]. Ильина не устраивает в толстовстве именно указание на те средства, которые не следует применять в борьбе со злом, а именно внешнее воздействие на личность с целью искоренения такового. Он решительно не соглашается с толстовской стратегией борьбы со злом, полагая возможным его искоренение и путем применения силы «заставления» в различных её формах и проявлениях. И, конечно, такого рода «антитолстовство» имеет своим адресатом то состояние одержимого злом и бунтарским неприятием властного порядка «человека массы», о котором он многократно упоминает в своей диагностике морального и общественно-политического климата первой четверти XX столетия.

Принимая тезис о том, что в деле преодоления зла и торжества добра как «любви и одухотворения» решающая роль принадлежит направляемому сознанием волевому усилию человека, Ильин полагает важным использовать в определенных случаях и ресурс «заставления». Такой подход мыслится им как совместимый с мировоззренческой перспективой христианства и не обязательно предполагает, в его понимании, насилие.

«Заставлением, – пишет Ильин, – следует называть такое наложение воли на внутренний или внешний состав человека, которое обращается не к духовному видению и любовному приятию заставляющей души непосредственно, а пытается понудить её или присечь её деятельность» [6, с. 319]. Само по себе заставление становится необходимым в том случае, когда личность не руководствуется свободно принимаемым убеждением и душевным состоянием любви, генерирующим согласие и единение с такого рода перспективой. Именно тогда человек может заставить себя сам определенным усилием воли действовать в направлении, противоположном его изначальным устремлениям, или же подвергнуться принуждению со стороны другого индивида или группы людей. Заставление может, как поясняет Ильин, иметь форму психического воздействия на мотивацию деятельности или же быть физическим принуждением. Подчинение приказу представляется ему выходящим за границы принуждения, ибо являет собою «органически-свободную субординацию», что отнюдь не всегда бывает именно так. Особый случай заставления являет, по Ильину, пресечение какого-либо действия как нежелательного для определенного сообщества.

Вводя такого рода видение заставления, принуждения, Ильин полагает особо важным отличать его от насилия. Этому термину он придает негативную ценностную окраску, подразумевая, что он вводится для обозначения «всех случаев предосудительного заставления», которое исходит из злой души или направляет на зло [6, с. 322]. Дифференциация понятий «заставление» («принуждение») и «насилие» нужна для рефлексии практических ситуаций и теоретического понимания общественной жизни. Вооружившись подобным различием, Ильин продолжает критику Толстого и его последователей, которые «не только называют всякое заставление – насилием, но и отвергают всякое внешнее принуждение и пресечение, как насилие» [6, с. 324]. Проводя разграничение этих понятий, Ильин не рассматривает вопроса об аксиологическом различии наполнения понятий «принуждение» и «насилие» в различных мировоззренческих системах. Однако именно с такого рода вариантом мы сталкиваемся при сравнительном анализе толстовства и его воззрений. Ведь Толстой намеренно выводит самопринуждение за рамки насильственного деяния, которым он, в отличие от Ильина, именуется любые акты принуждения одного человека другим в общественной сфере³.

³ Толстой писал в данной связи: «Закон жизни человеческой таков, что улучшение её как для отдельного человека, так и для общества людей возможно только через внутреннее нравственное совершенствование. Все же старания людей улучшить свою жизнь внешними друг на друга воздействиями насилия служат самой действительной проповедью и примером зла и потому не только не улучшают жизни, а, напротив, увеличивают зло, которое, как снежный ком, нарастает все больше и больше и все больше и больше удаляет людей от единственной возможности улучшения их жизни» [10, с. 45].

Заставляющий себя или другого субъект, по Ильину, совсем не обязательно совершает акт утверждения зла. Самовоспитание представляется ему довольно часто предполагающим самопринуждение. Однако самовоспитание, сопряженное с обретением внешних цивилизационных стереотипов и внутренней культуры личности, всегда допустимо, с его точки зрения, лишь в определенных лимитах, отрицающих приемы самонасилия, всегда оказывающегося самопредательством «Я». Вопрос лишь, разумеется, в демаркации между самопринуждением и насилием над собой, грань между которыми часто оказывается трудноопределимой. Ильин полагает, что люди обречены на воспитание друг друга, вследствие природы самих социальных связей. Злодейство рождено непротивлением окружающих, потворствующих ему. Для пресечения его крайних проявлений и служит право.

«И вот, – пишет Ильин, полемизируя с Толстым, – необходимо признать, что правовые и государственные законы суть не законы насилия, а законы психического понуждения, преследующие именно эту цель и обращающиеся к автономным субъектам права для того, чтобы суггестивно сообщить их воле верное направление для саморуководства и самовоспитания» [6, с. 332]. При этом, Ильин по сути следует по линии своих ранее сформировавшихся представлений о природе правовых норм (см.: [5, с. 11–43]), но придает им несколько иную тональность, акцентируя роль закона как элемента «психического понуждения» носителя незрелого правосознания. Сам закон выступает как результат зрелого правосознания, который не только формулирует норму поведения, которая легитимирована авторитетом государства, «общественно-организованного мнения», но и указывает на зримые санкции, которым будет подвергнут его нарушитель. Крайним моментом принуждения выступает пресечение и физическое воздействие.

Любое физическое пресечение и принуждение, по Ильину, содержит три момента: обращение к человеческой воле как таковой вне горизонта духовности и любви; воздействие на чужую волю вне её согласия или вопреки ему; использование тела как инструмента воздействия на волю. Личность автономна, и до тех пор, пока она способна к самостоятельному духовному совершенствованию, прибегать к физическому воздействию на нее нецелесообразно. Последнее видится ему крайней мерой, применяемой к телу злодея как инструменту, орудию зла. Физическое воздействие, как полагает Ильин в споре с Толстым, становится допустимым как средство предотвращения «злой страсти» в условиях, когда иные духовно-душевные способы воздействия на нее исчерпаны. Он подчеркивает, что злодей в крайних ситуациях не только пользуется инструментом насилия, но и при его посредстве разлагает духовную жизнь окружающих, в чем и присутствует экстремальный вред зла, развращающий окружающих, чему необходимо положить конец средствами физического воздействия.

Пресечение и физическое воздействие в государственно-правовом формате видятся Ильину отнюдь не злом, а его носители, напротив, предстают как люди, которые, вопреки толстовству, выполняют свои функции против «попускающей сентиментальности» и «беспочвенной жалостливости» во имя добра. «Конечно, – восклицает Ильин, – заставитель духовно вредит и заставляемому, и другим людям, и всему государству, но откуда же известно, что всякий, пресекающий злодейство, – есть человеконенавистник? Откуда берется вся сказка

о добрых, притесняемых злодеях и о злодейски оскорбленных, порочно ненавистничающих государственных деятелях? И не следует ли покончить раз и навсегда с этой глупой и вредной сказкой?» [6, с. 337]. Конечно, не каждый известный нам юридический вердикт можно и нужно подвергать сомнению с точки зрения его антигуманных побуждений и потенциала воздаяния за зло. Но и следующая за этим полная апологетика государственно-правовых решений во всех ситуациях, которые запечатлены историей, вряд ли выдерживает критику. Люди, действующие в системе правосудия, всегда принимают решения в горизонте определенных представлений, мотивов видения рассматриваемого в юридической плоскости явления, конфликтующих версий его интерпретации, и потому они никогда не гарантированы от ошибки. Поэтому анархистское отрицание любой власти, равно как и консервативная апологетика таковой, выглядит одинаково односторонним и неоправданным в свете конкретно-исторического анализа тех или иных событий.

Ильин полагал, что выяснение содержания понятий «добро» и «зло» как составляющих человеческую природу, «заставление» и «насилие» и других задает лишь преамбулу постановки вопроса об условиях допустимости сопротивления злу средствами физического понуждения и пресечения в перспективе христианского мировоззрения. В качестве первого условия его рассмотрения он выдвигал наличие «подлинного» зла, представленного во внешнем, зримом событии, которое направлено против сущности и цели права. Это волевое деяние должно быть направлено в нравственной перспективе против живого единения людей на основе духовности и любви, имеющих в философии Ильина онтологическую интерпретацию. Духовность для него – сопричастность божественному совершенству, а любовь – «приемлющее единение» с ним. Однако, как представляется Ильину, без опознания зла, – и здесь мы имеем второе основание постановки проблемы, – не может быть и речи о силовом сопротивлении ему. Именно поэтому многие, на его взгляд, просто предпочитают не видеть зло. Право суда над злом действительно обретается после его опознания как такового, что требует желаний и серьезных познавательных усилий. Поскольку противостояние злу силой требует тяготения к добру и выходит в практику жизненных ситуаций, это составляет третье условие, называемое Ильиным. Он справедливо подмечает, что в данном случае познание переплетается с духовно-практическим моментом.

Четвертым условием Ильин называет присутствие волевого отношения к процессу всемирной истории. Он предполагает сформировавшееся отношение «к волевому действию не только в пределах собственной личности, но и за её пределами – в отношении к другим людям, к их злой деятельности и к тому мировому процессу, в который они органически включены» [6, с. 350]. Призывая в качестве союзников Афинагора и Татиана, в которых Толстой видит своих единомышленников, Ильин обоснованно подчеркивает значимость широкого мировоззренчески окрашенного видения исторического процесса для определения предмета силового противодействия злу. Финальное, пятое условие, выдвигаемое им, состоит в том, что силовым вариантом становится окончательно оправданным в том случае, когда внутреннее самозаставление и психическое воздействие оказываются бессильными в противостоянии злу. Он выступает как последнее средство подавления злого начала. Ильин полагал, что только наличие

названных пяти условий может рассматриваться как необходимое и достаточное основание силового противостояния злу. Весь вопрос лишь в том, что варианты конкретного зла многообразны, а способы их опознания отнюдь не заданы названными критериями и во многом зависят от избираемых мировоззренческих ориентиров. Кроме того, не исключено, как представляется, и силовое противоборство начал, которые так или иначе сопричастны злу.

Ненасилие и карающий меч очищения нравственности

Противостояние злу в силовом варианте требует от философа, как полагает Ильин, обладания адекватным духовным опытом, который сопряжен с переживанием не только зла, любви и воли, но также нравственности и религиозности [6, с. 354]. Натиск зла рисуется ему активизирующим начало нравственности, которое обретаемо в свете размышлений религиозного плана. Толстой же, по мысли Ильина, довольствовался моральной перспективой совершенствования личности, отбросив нравственную и религиозную. Ильин обличает «морализм» Толстого, неспособного к постижению значимости знания, искусства, нравственно должного, роли в жизни человека правосознания, любви к Родине и религии. И здесь опять со всей очевидностью срабатывают гегелевские основания его мысли. Отзвуки полемики Гегеля с Кантом относительно примата морали над нравственностью очевидны, когда Ильин обличает Толстого в «рассудочном морализме», отсутствии разумного видения целостности бытия, утрате нравственно-религиозного понимания общественной жизни.

Морализм, рассуждает Ильин, всегда сопряжен с обостренным чувством греховности человека, ориентацией на рефлексивную коррекцию своей жизни и неспособностью к героическому порыву. Итогом «рассудочного морализма», критикуемого им в варианте толстовского учения, оказывается «своеобразный эгоцентризм и субъективизм», ибо оно сконцентрировано на состоянии личной души и не знает выхода в общественное целое. Результат такого отношения к миру не имеет выхода на борьбу с объективно существующим общественным злом. «Понятно, – заключает Ильин, что такому человеку естественно звать к моральному совершенствованию и видеть в нем духовную панацею и неестественно воспитывать других и бороться с общественно-объективирующим злом» [6, с. 359]. Конечно, вполне в духе гегелевского подхода, он полагает моральную перспективу автономной и значимой, но требующей более широкого нравственного и религиозного горизонта, который её дополняет. Моралист же, на его взгляд, рисуется эгоцентриком, который в эпоху чумы не старается блокировать её распространение, а заботится только о своем личном выживании.

Моральность, как считает Ильин, отнюдь не может интерпретироваться в духе жалостливого сострадания, в котором сентиментальная чувственность задает особый вариант гедонизма. «Бог хотел, чтобы мы были счастливы, и для того вложил в нас потребность счастья, но Он хотел, чтобы мы были счастливы все, а не отдельные люди, и для того вложил в нас потребность любви» [11, с. 87], – писал Толстой. Ильин осуждает толстовство за акцент значимости блаженства праведных именно в земной жизни. По сути, с его точки зрения, подобное состояние рисуется Толстым как сопряженное с состраданием. Толстой, по Ильину, не видит очистительной и возвышающей человека роли страдания. Эффект толстовского сострадания рождает состояние гедонистического наслажде-

ния у того, кто переживает сентиментальное сочувствие к внешне подавляемому индивиду. Обратной стороной жалостливого сострадания, в трактовке Ильина, является сама по себе неспособность подняться над областью морали и перейти на нравственную ступень. Последняя предполагает ответственность по отношению к социальному сообществу, способность и желание защитить его от агрессии зла, распространяющегося в его пределах.

Сама по себе критика толстовства как исторически значимого явления панорамы русской духовной культуры для Ильина является актуальной в свете произошедшей трагедии русской революции, низвергшей иерархию духовных ценностей и институтов имперского государства. Толстой для Ильина – фигура символическая, ибо он мыслитель, публично обратившийся к народу с моралистическим прочтением христианства, нигилистически отвергшим санкционированную самодержавной властью иерархию ценностей. Толстовский сентиментальный морализм, как полагал Ильин, в ипостаси «религиозного нигилизма» девальвирует самостоятельную ценность научного поиска, продуцируемого умственным трудом, утилитаристки интерпретирует художественное творчество как инструмент морали, посягает на государственно-правовые установления, патриотизм. «И в результате этого его учение оказывается разновидностью правового, государственного и патриотического нигилизма» [6, с. 372]. По сути, толстовский подход к иерархии ценностей национальной культуры рисуется Ильину интеллектуальным подрывом целостности таковой в перспективе моралистической критики.

Полемизируя с морально-нигилистической установкой, Ильин стремится подчеркнуть её имманентные противоречия в понимании взаимосвязи Бога и мира, ведущие, с его точки зрения, к неправомерному «мироотвержению». Согласно первому подходу, Толстой, в интерпретации Ильина, понимает природу как несущую на себе печать творения и божественной благодати. Тварный мир с его природными законами оказывается обратной стороной божественной воли и любви к своему созданию. Плоть человека выступает также предусмотренной стороной его существования, задавая возможность оправдания естественного воспроизводства рода, предполагаемой для этого трудовой деятельности. Столь же естественна и оправдываема свыше связь человека с природой и другими людьми. Однако второй подход, прослеживающийся в наследии Толстого, отрицает по сути вышеописанный, ибо рассматривает мир, в котором пребывает человек, как далекий от гармонии, неотрывный от постоянной борьбы за существование, агрессии, демонстрирующей подчиненность человека животному способу существования, его вовлеченность в естественно-эволюционный процесс и противостояние заповедям морали. В моральной перспективе, принимаемой Толстым, следует однозначно негативно отнестись ко всем формам борьбы людей – от соревнования в сфере половой любви, хозяйственной конкуренции до соперничества в области науки и культуры, общественной и политической жизни.

Отмеченная полярность охарактеризованных подходов, как справедливо подмечает Ильин, рождает толстовские установки аскетизма, опрощения и непротивления. Они, как уже отмечалось, коренятся в руссоистских основаниях мировоззрения Толстого. Это констатируемое Ильиным противоречие мировоззрения Толстого ведет к своеобразному «эффекту мироотвержения», ибо

«внешний мир лежит во зле и в познании его человек крайне ограничен; поэтому он должен последовательно извлечь из него свою волю, предоставляя совершаться неизбежному» [6, с. 382]. В подобном подходе кроется опять же отказ от противостояния злу силой.

Отвергая сентиментальный морализм, Ильин обосновывает свой вариант воинствующего пресечения зла, который, на его взгляд, хотя и не совпадает с христианским идеалом духовно-нравственного возвышения человека, но создает условия для его достижения. Для Ильина вполне очевиден момент противоречия между «применением меча» против зла и христианским идеалом совершенствования личности, но он полагает нереальным его снятие в конкретике общественно-политической жизни. Корректируя Гегеля, он считает практически невозможным «непресечение» зла, «разъедающего» общественную нравственность.

«Вопрос о допустимости внешнего понуждения и пресечения становится правильным только тогда, – пишет Ильин, если он ставится от лица живого добра, исторически борющегося в истории человечества с живою стихиею зла» [6, с. 389]. Такая постановка проблемы не вызывает возражения, но сразу же требует определенного согласия субъектов, размышляющих о ней, о том, что исторически в живой ткани вершащихся событий предстает как добро и зло. Ильин исходит из очевидности добра и зла, но в реальности все зачастую отнюдь не сводится к символическому противостоянию Георгия Победоносца и дракона, к которому он обращается. И эта трудность возрастает как раз из того феномена материализации добра и зла, о котором пишет Ильин, хорошо понимавший всю трудность их идентификации в единичном и индивидуальном даже при наличии солидного багажа осознания опыта прошлого и критической саморефлексии [6, с. 397]. Ильин соглашается с тем, что физическое принуждение не способно вызвать любви у подвергающихся ему, а, напротив, провоцирует реакцию, варьирующуюся от лжи и предательства до ненависти. При этом он еще раз подчеркивает, что физическое воздействие не должно превышать допустимые лимиты, «беречь волевою способность человека», и лучше его избегать.

Соппротивление злу, по Ильину, фундировано живым добром, проистекающей из него одухотворенной любовью. Ему представляется, что подобная любовь открыта божественной предметности, воссоединяет человека с ним. Она одновременно рождает любовь к миру и людям, задавая их видение в горизонте абсолютного начала. Духовная любовь видится ему в онтологической перспективе волевого выбора, делающего невозможным приятие зла. Призывая любить врагов, отмечает Ильин, Христос отнюдь не призывал к этому чувству по отношению к «врагам Божьим», что исключает прощение злодеяния. Такая любовь предстает разновидностью «тяжкого и безрадостного служения» во имя торжества добра. Ильин, в противовес Толстому, подчеркивает, что «служение делу Божьему может потребовать безжалостной суровости к человеку, а жалость к человеку бывает равносильна предательству по отношению к Божьему делу» [6, с. 410]. Погасивший в себе искру добра представляется ему объектом безжалостного и безоговорочного сопротивления. Изгнание торгующих из храма избирается Ильиным в качестве символического примера «отрицающей любви». Акт подобной любви рисуется ему «суровым подвигом» во имя универсального добра, направленным против «кощунствующей толпы».

Пафос искоренения зла из общественной нравственности силой «отрицающей любви» задан в размышлениях Ильина его пониманием связи людей в контексте их совместного существования. Он убежден, что добро и зло не имеют в жизни людей «чисто личностного», всецело частного характера. Духовно-психические акты выражены внешне в телесности человека, а их содержание распространяется через ткань общественных связей, участвуя в их конституировании. Из этого вытекает, что злодей не должен обладать привилегией «злой свободы».

Общественный организм, по Ильину, в конечном счете ориентирован телеологией общего блага. Борьба за его реализацию, как представляется ему, должна связывать воедино власть и народ. «Власть и народ должны быть согласны в понимании зла и добра и солидарны в волевом отвержении зла; вне этого обе стороны идут навстречу гибели» [6, с. 425], – заключает он. Весь вопрос, однако, в том, что подобный идеальный «консенсус» в истории отнюдь не всегда возможен, в силу неидеальности власти и расхождения целей широких масс народа с отделенной от них властвующей элитой, самоупоенно наслаждающейся своим статусом и богатством.

Таким образом, подавление «радикального зла», изначально присущего человеческой природе и имеющего тенденцию «выплескивания» в мир, предполагает установление согласия власти и народа, которое в крайнем варианте достигается путем силового принуждения. Ильин рассматривает такого рода шаг как необходимый, «чтобы пробудить и укрепить в дефективной душе правосознание и моральное чувство, из коих каждое по-своему ведет к истинной нравственности или по-своему её приближает» [6, с. 430]. Внешнее пресечение не только отрезвляет злодея, но ограждает других людей от его деяний и удерживает от следования его путем. В случае же революционных потрясений, гражданских и международных войн необходимость оборонять «родину, веру и святыни» рождает примат поддержания правосознания и нравственности военным воздействием, оставляя в стороне воспитание. Ильин заключает, что, пока в человеческой душе живет зло, меч будет оставаться необходимым для его пресечения. Однако, как он прекрасно понимает, использование меча и христианское самосовершенствование личности приходят в известное противоречие.

Ильин считает должным подчеркнуть свою позицию в обсуждении этого противоречия, придерживаясь мнения, что «физическое пресечение и понуждение могут быть прямою религиозной и патриотической обязанностью человека, и тогда он не в праве от них уклониться» [6, с. 438]. Такая декларация с очевидностью должна предполагать убеждение в том, что твои собственные действия осуществляются на стороне «сил Божьих», что не всегда возможно, да и сам Ильин склонен отмечать, что борьба со злом ведется человеком, далеким от праведности, и к тому же «не среди праведников».

Неправедность, как резонно рассуждает Ильин, рождается зачастую из практики принудительного действия. Такое деяние может быть справедливым, но не может подпадать по христианским канонам в разряд праведных. Оно, соглашается Ильин, далеко от цели морального совершенствования личности, но, вместе с тем, его нельзя классифицировать как греховное, если оно мотивировано борьбой за торжество добра. При этом он подчеркивает отличие собственной позиции, например, от платформы Лютера или некоторых представителей

иезуитской традиции, для которых карающий меч – воплощение праведности. Вопрос о корреляции целей и средств, с его точки зрения, должен решаться конкретно, предполагая предварительную отдельную оценку целей и средств деяний.

Признание несоответствия стратегии карающего зло меча и цели нравственно-духовного совершенствования личности христианина рождает в мировоззренческих исканиях Ильина поиск возможного компромисса между ними. «Духовный компромисс, – заключает он, – состоит не в том, что человек развенчивает, разлюбливает или отвергает идею святости и нравственного совершенства, но в том, что он, решая обратиться к силе и принять меч и зная, что меч не есть высшее, святое и совершенное, все-таки приемлет его, отнюдь не развенчивая, не разлюбляя и не отвергая идею нравственного совершенства и святости» [6, с. 470]. Становящийся на путь карающего меча и принимающий на себя ответственность по обузданию зла и коррекции общественной нравственности представитель власти должен, как полагает Ильин, обладать религиозным чувством и духовным убеждением, позволяющим ему идти на крайние меры, предполагающие даже физическое уничтожение противника.

Традиция православия, как утверждает Ильин, позволяет понять возможность использования одновременно стратегии карающего меча и религиозно-нравственного очищения. «Воинское дело есть трудное, скорбное и трагичное. Но необходимо служащее благой цели. Средства его жестокие и несправедные. Но именно поэтому дух, коему вручаются эти средства, должен быть крепок и непоколебим в своем искреннем христолюбии» [4, с. 78], – пишет Ильин. Он говорит о том, что люди, «владеющие властью и мечом», являются не просто носителями привилегий, а обречены на служение обществу и несут тяжкое бремя ответственности. Поэтому царь должен обладать силой религиозного характера и «религиозно-государственной чистотой». С очевидностью отсылая своего читателя к событиям русской революции, Ильин пишет, что слабый монарх – несчастье для народа, и, осознавая свою личную и духовную несостоятельность, он должен отказаться от престола [6, с. 477]. Сильные носители власти, сообразно с его *credo*, не должны избегать силовых мер с их крайностями, хотя философская рефлексия ведет к отчетливому пониманию, что принуждение, используемое в борьбе со злом есть отпадение от «плеромы» христианской морали во имя государственных целей [6, с. 474]. Одновременно носители власти должны понимать, что после выхода из борьбы необходимо религиозное и нравственное очищение. В русской традиции церковь становилась подспорьем государства, монахи и воины взаимно помогали друг другу, и именно в этой основе Ильин и видит залог возрождения национальной традиции. Не отделение церкви от государства, а их сотрудничество лежит в основе его социально-этической программы, вызвавшей серьезные дискуссии в среде русской эмиграции (см.: [8]).

Выводы

В размышлениях о необходимости сопротивления злу силой И.А. Ильин руководствовался сложившимся у него общетеоретическим подходом к пониманию взаимосвязи морали и нравственности, правосознания и права в контексте отношений человека и государства. Взгляды русского теоретика сформиро-

вались первоначально в процессе осмысления учения Гегеля, и его подход к вопросу о силовом противодействии злу несет на себе печать полемики с воззрениями этого представителя немецкой классической философии. Принимая гегелевскую трактовку вопроса об изначальном зле в человеческой природе, Ильин не во всем соглашается с ней. Если для Гегеля, критиковавшего кантовскую этику, моральное сознание, в котором реализуется коллизия столкновения добра и зла, преодолевается на уровне общественной нравственности, то Ильин не принимает её всецело позитивное истолкование в плане безусловной реализации в ней благого начала. Гегелевский взгляд на нравственность преодолевается им в свете трагических событий Первой мировой войны и русских революций и предполагает, что она вполне может быть «инфицирована» злом и требовать радикального излечения, вплоть до силового вмешательства.

Собственную программу борьбы со злом Ильин разрабатывает в полемике с учением о непротивлении злу насилием Л.Н. Толстого и его последователей. Обличая «сентиментальный морализм» Толстого, Ильин провозглашает допустимость и необходимость применения силы против проявления зла, которое, подобно тяжелому недугу, поражает общественную нравственность. При этом, декларируя возможность «силового исцеления» нравственности, правосознания и устоев государственной жизни, он соглашается с наличием трудности опознания зла в конкретных реалиях истории и предотвращения излишнего применения силовых мер. Ильин видел серьезное расхождение стратегии меча и цели нравственного совершенствования личности как лейтмотива христианского мировоззрения, но призывал к духовному компромиссу. Силовое решение он провозглашал несправедливым, но рожденным стремлением утверждать справедливость в общественно-политической сфере. Одновременно стратегия меча находит в его работах оправдание как «негреховная», в силу своей ориентированности на достижение добра в глобальной перспективе. Ильин, утверждающий вслед за Гегелем превосходство разума над рассудком, дистанцируется от диалектической установки и однозначно оправдывает любое применение властной силы, которая может оказаться совсем не праведной в своих действиях по отношению к народным массам, представляемых им лишь объектом «исцеления» от пагубного воздействия интеллигенции. Конечно же, его позиция вполне объяснима в свете событий личной жизни в вынужденной эмиграции. Требуя жесткости по отношению к носителям антигосударственного зла, порицая былую нерешительность царского режима, он полагал, что церковное покаяние способно снять несправедность властного подавления врагов «белого воинства». Однако принятие пути меча открывало в будущем новые вопросы, связанные с провозглашаемым духовным компромиссом, в частности проблему возможности альянса со злом национал-социализма во имя победы над большевизмом.

Список литературы

1. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. 527 с.
2. Губман Б.Л., Малинин С.А. И.А. Ильин: замысел и результат теодицеи Г.В.Ф. Гегеля // Вестник Тверского государственного университета. Сер.: «Философия». 2018. № 4. С. 130–145.
3. Евлампиев. И.И. Иван Ильин. М.: Наука, 2016. 251 с.

4. Ильин И.А. Кто мы? // Ильин А.А. Собр. соч. М.: Русская книга, 2001. Т. 19. С. 7–90.
5. Ильин И.А. Понятия права и силы // Ильин А.А. Соч.: в 2 т. М.: Медиум, 1993. Т. 1. С. 11–43.
6. Ильин А.А. О сопротивлении злу силою // Ильин А.А. Соч.: в 2 т. М.: Медиум, 1993. Т. 1. С. 301–479.
7. Ильин И.А. О сущности правосознания // Ильин И.В. Соч. в 2 т. М.: Медиум, 1993. Т. 1. С. 73–300.
8. Ильин И.А.: Pro et contra / Сост. И.И. Евлампиев. СПб.: Изд-во РХГА, 2004. 1054 с.
9. Кант И. Об изначально злом в человеческой природе // Собр. соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 4 (2). С. 5–58.
10. Толстой Л.Н. Что такое религия и в чем её сущность // Толстой Л.Н. Избр. филос. произведения. М.: Просвещение, 1992. С. 5–48.
11. Толстой Л.Н. Путь жизни // Толстой Л.Н. Путь жизни. М.: Высшая школа, 1993. С. 27–476.
12. Magee G.A. The Hegel Dictionary. N.Y.: Continuum, 2010. 269 p.

I.A. ILYIN ON THE OPPOSITION TO EVIL BY FORCE

S.A. MALININ

Russian State Social University, Moscow

The article focuses on the analysis of I. A. Ilyin's teaching about the opposition to evil by force, which arises during his emigration in the light of the tragic experience of the Russian revolution. Ilyin comes to the conclusion that it is necessary to use force to resist evil in order to heal public morality, which, contrary to Hegel's opinion, is not always able to stand radicalism that undermines society and the state. The philosophical basis and contradictions of his approach to this question are revealed.

Keywords: *public morality, good, original evil of human nature, I. Kant, G.W.F. Hegel, L.N. Tolstoy, non-resistance to evil, resistance to evil by force, society, state.*

Об авторе:

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

Author information:

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