

УДК 1 (091)

И.А. ИЛЬИН О ТРАГИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ

С.А. Малинин

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

Статья сфокусирована на анализе антропологического учения И.А. Ильина о трагичности человеческого существования, сформировавшегося под влиянием восточно-христианского богословия в эмигрантский период его деятельности. Анализируются базовые антропологические противоречия, выявленные им в ходе доказательства фундаментальной разнонаправленности векторов восхождения человеческого духа к Абсолюту и вовлеченности личности в общественные процессы. Показана зависимость социально-политических воззрений Ильина от его учения о трагичности человеческого существования.

***Ключевые слова:** религиозная антропология, трагедия человеческого существования, исихазм, немецкая классическая философия, религиозный опыт, общественная жизнь, сопротивление злу насилуем.*

Обращение И.А. Ильина в период эмиграции к ревизии собственных представлений о взаимосвязи человека и государства, сложившихся первоначально в годы, предшествовавшие потрясениям большевистской революции в России, потребовало и коррекции его антропологических позиций. Размышления этого плана были стимулированы поиском образа человеческого существования, который, с одной стороны, был бы созвучен его обострившейся потребности увидеть таковое в ракурсе философско-теологических идей восточно-православного богословия, а с другой – найти формулу согласия подобного видения с избранной им стратегией активного противостояния злу, не исключающему насильственных действий против его носителей. Естественно, что такие устремления потребовали более радикального критического подхода к гегелевским конструкциям, в первую очередь, к истолкованию роли духовных исканий личности, её религиозно-моральной жизни в поле нравственности и политики. Ильин пытается в этой связи разработать такое видение соотнесенности «внутреннего» человека с его поисками созвучия с Абсолютом, исключаящими мирские побуждения и страсти, с жизнью личности в мире «внешнем», наполненным социальными антагонизмами, взаимоисключающими тенденциями политического развития, где всегда надлежит искать свою, представляющуюся правильной позицию в борьбе с реальными носителями зла. Можно спорить о том, удалось ли ему найти зримую точку компромисса между «созерцательной жизнью» в созвучии с Абсолютом и активизмом борьбы с очевидным для него противником, который ви-

делся ему повернувшим в направлении зла бытие и нравственные устои его соотечественников. Однако сама по себе эта тема становится одной из центральных в его творчестве эмигрантского периода, ибо он пребывает во мнении, что все политические коллизии, разворачивающиеся в эмпирическом мире, имеют своим истоком антропологическим основанием непреодолимую трагичность человеческого существования.

Человек и грани религиозного опыта

В творчестве Ильина в период эмиграции возникшая ранее в полемике с гегелевским наследием трактовка взаимосвязи человека и государства подвергается значительной антропологической коррекции. Вслед за разочарованием в гегелевском глобальном системосозидании и возможности его продуктивного применения к рассмотрению ситуации человека в поле нравственно-правового и государственного его бытия Ильин несомненно испытал глубочайшие потрясения, сопряженные с коллизиями Первой мировой войны, российских революций, гражданской войны и насильственного изгнания за пределы России, которые не могли не наложить отпечаток на его антропологические воззрения. Его собственная жизненная ситуация побуждала к теоретическому поиску согласования возможности сохранения универсальных ценностных устоев внутреннего мира личности и её активного социально-политического действия против сил, разрушивших устои российской имперской государственности и потому воспринимавшихся им как носители радикального зла. В границах этой дилеммы и шла дальнейшая ревизия рассмотрения им гегелевского учения о взаимосвязи человека и государства. Сохраняя при описании человеческого существования категориальный строй гегелевского подхода к этой проблеме, Ильин наполняет свои построения иным содержанием. Он исходит, прежде всего, из несоизмеримости человека и неизречимого Абсолюта. Сама реальность внутреннего мира человека видится ему в духе, который, по мнению многих исследователей, при всем своеобразии его подхода в целом весьма созвучен учению Григория Паламы и традиции исихазма (см.: [2, с. 158]). Вопрос же о возможности выхода человека, как носителя религиозного начала, в мир политических интересов решается отныне Ильиным на базе «симфонического единства» церкви и государства сообразно с византийской традицией.

В центре внимания Ильина в рассматриваемый период его творчества находится человек, как носитель религиозного начала. Духовно-религиозная сторона человеческого существования видится ему принципиальной основой организации не только индивидуально-личностного мира, но и динамики культурно-исторического развития человечества. Стержневой же линией конституирования религиозности, как таковой, ему представляется динамически трансформирующаяся связь человека и Абсолюта. «Религия, – пишет Ильин, – есть всежиз-

ненная (в смысле сферы охвата) и живая (по характеру действия) связь человека с Богом; или иначе человеческого субъекта с Божественным Предметом» [3, с. 40]. Само предлагаемое им понимание религии как охватывающей целостность человеческой жизни позволяет далее рассматривать её как несводимую лишь к познанию и знанию Абсолюта, который открывается лишь некоторыми своими сторонами субъекту, ибо радикально полярен ему и глубинно неизречим. Абсолют становится, в первую очередь, предметом веры и чувственной любви, равно как и созерцания, воли, а также деятельной попытки осуществить «Царство Божие» усилиями человека. Религиозная связь в состоянии реализоваться в области созидания культуры, общественных форм взаимодействия людей, истории.

Человек понимается Ильиным как существо, обладающее единством телесно-душевной и духовной организации. В этом плане, как и в ранний доэмиграционный период своего творчества, он остается в основном верен антропологической схематике Гегеля, хотя и вносит в нее свои коррективы, которые выявляются при детальной проработке проблематики духовного опыта. «Каждый человек, – пишет Ильин, – есть такой “душе–дух”, который укрывается за своим телом от других людей и доступен им только через него; сам же он доступен кроме того и непосредственно он “воспринимает” свои состояния, помыслы, намерения, огорчения, фантазии и т. д. в порядке простого испытания и осознания их, не “догадываясь” о них, а “пребывая в них”» [3, с. 42]. В этом смысле, как полагает Ильин, тело как бы «загораживает» душу от людей, с которыми мы сталкиваемся в различных социокультурных контекстах, но одновременно оно также манифестирует внутренние душевные состояния, обеспечивая контакт с другими человеческими существами. Человек открывается другому человеку в своем душевно-телесном инобытии.

В работах, написанных в эмиграции, Ильин акцентирует момент человеческой субъективности, единичности и индивидуальной неповторимости каждого. Экзистенциально-личностный ракурс человеческого бытия рисуется им в качестве определяющего антропологический анализ. Несмотря на то, что люди сосуществуют в границах локализованных в пространстве и времени общностей, немислимых вне обмена деятельностью, каждое человеческое существо неповторимо, и, в силу этого момента, мыслимо лишь как одинокое в своей качественной онтологической определенности. «Итак сосуществование, совместимость, общение, подобие, осуществляющиеся в общем пространстве и на общей территории – не нарушают душевной субъективности человека и не отменяют его индивидуальности и его душевного одиночества» [3, с. 45]. Индивидуальная душевная жизнь протекает, по мысли Ильина, в непреодолимой изоляции человеческих существ, оправдывая известную русскую поговорку: «чужая душа – потемки». Возражая юнгианским

представлениям о «коллективном бессознательном», Ильин полагает, что размышления об общих предметах так или иначе облечено в оболочку их субъективно-неповторимого полагания.

В своих высших проявлениях человеческое существо способно демонстрировать высокую степень духовности, сопричастности абсолютным началам мироздания. «Только духом можно познать Дух как высшее естество и существо всех вещей и людей», – пишет Ильин [5, с. 118]. Именно личное отношение к Абсолюту представляется ему основным истоком духовности, в каких бы разнообразных формах она ни была явлена – морали, искусства, науки, религии и т. д. К наиболее значимым проявлениям духовности Ильин относит, в первую очередь, наличие у человека религиозного опыта. Религиозный опыт сопряжен, в его понимании, с глубинным уровнем человеческой субъективности как опыта веры и любви к божественному началу мироздания, что не исключает кооперации чувственно-эмоционального и рационально-дискурсивного компонентов его конституирования. Одновременно Ильин считает необходимым подчеркнуть свое несогласие с кантовским агностицизмом относительно непостижимости «вещей в себе» и последних начал мироздания, заключая наличие объективного «метафизического» и «мистического» содержания религиозного опыта, как порождения связи личности и Абсолюта. Таким образом понимаемый опыт предстает как вечный и неиссякающий источник культурного творчества.

Рассуждая о религиозном опыте, как фундаменте духовной жизни человека и культуры, Ильин говорит о том, что в своих исканиях он движим «православно-апологетической» целью, и в целом его построения действительно следуют в этом фарватере. Однако одновременно его трудно заподозрить в догматической сухости и отсутствии философской гибкости в интерпретации проблемы религиозного опыта. Ильин отнюдь не пытается уйти от реальности многообразия религиозного опыта, полагая, что даже в нехристианских учениях содержатся «аутентичные» моменты постижения абсолютной божественной реальности. «Следуя этому пути, я убедился еще в том, что человек иной, нехристианской веры, может быть по акту своему целостно религиозным: не узрев предметную истину, он может принять свою веру с той жизненной искренностью и полнотой, которая подобала бы христианину в пределах христианской веры; и по духу он может приближаться к христианству настолько, что в душе исследователя может проснуться запоздалое желание поскорее “снять с его души последнюю пелену”... если бы это было возможно. Это относится в особенности к Будде, Сократу, Платону, Сенеке и Марку Аврелию, которые “не узрели” Христа во время своей земной жизни» [3, с. 37]. Такой подход позволяет говорить об определенной близости воззрений Ильина и концепции «философской веры» К. Ясперса при всем различии их мировоззренческих пози-

ций. Конечно, Ильин не позволяет себе принять возможность экуменической перспективы, которая рельефно выражена в построениях Ясперса и лежит в основе его историософских конструкций, но по сути его взгляды весьма близки им (см.: [8, с. 420–442]).

Несмотря на критическую оценку не только эпистемологических, но и философско-религиозных воззрений Канта, рассмотрение Ильиным проблемы религиозного опыта дается в рамках выявленной этим немецким мыслителем оппозиции гетерономии и автономии человеческой деятельности. Ильин настаивает на том, что подлинный религиозный опыт не может быть порожден внешней детерминацией человеческих деяний, а является плодом автономной духовной активности личности. Ильин говорит о том, что условием формирования религиозного опыта является то, что человек обнаруживает свое отличие от мира вещей, сводя свою «вещность» до минимума, который позволяет не уродовать духовность [3, с. 109]. Отвергая гетерономный характер религиозного опыта, он одновременно, в отличие от Канта и в открытой полемике с ним утверждает, что его основанием следует признать существование особого, трансцендентного миру божественного начала. Именно его-то и постигает в свободном акте субъект религиозного опыта.

Переживая свою сопричастность Абсолюту в веровательном устремлении, которое, по Ильину, непосредственно рождается в глубине его сердца, субъект не должен отрешаться от его рациональной интерпретации на базе разума. Приятие сердцем, о котором Ильин говорит, ссылаясь на Марка Подвижника, означает для него одновременно и бескорыстную любовь к Абсолюту. Такое отношение к Богу не вмещается в рассудочную деятельность, холодно запечатлевающую чувственно-данное, зато оно вполне совместимо в своем эмоционально-мистическом запале с разумным порывом обрести смысловое единство бытия. Ильин подчеркивает, что «разум именно тем и отличается от рассудка, что он не развязывает себя для абстрактных логических построений, не “умничает” и не “произволяет”, но предметно созерцает, исходя из духовного опыта и не покидая его сферу» [3, с. 119]. Равным образом религиозный опыт нуждается в разуме с целью «обеспечения» собственной предметности, для «очищения» и «отрезвления». Вера, в понимании Ильина, наделяет разум мерой глубины, любви и окончательности, а разум дарит ей, в свою очередь, чистоту, очевидность и предметность. Приведенные размышления Ильина о соотношении веры и разума свидетельствуют о том, что его гегельянская установка относительно взаимосвязи мистического и разумно-диалектического компонентов в опыте человека сохранилась с момента написания его главного труда о Гегеле вплоть до произведений, завершенных уже в финале его творческого пути. Отбросив гегелевское системосозидание, Ильин остался навсегда солидарен с немецким мыслителем в его критике рассудочного мышления с позиций постигающего высшие смыслы разума,

который способен внимать мистическому озарению, ведущего к непосредственному единению с Абсолютом. Именно такой подход прослеживается в его интерпретации религиозного акта, как основополагающего звена духовного опыта, лежащего в основе культуросозидания.

Рассмотрение религиозного акта ведется Ильиным в плане обнаружения его основных феноменологических характеристик. Хотя при этом он прямо не ссылается на наследие В. Дильтея и Э. Гуссерля, в его построениях обнаруживается влияние их идей. У Дильтея он заимствует идею многообразия духовных актов, конституирующих целостность культуры. Одновременно он опирается и на гуссерлианскую интерпретацию интенциональности сознания. Религиозный опыт, в основе которого лежит особого рода акт веры, отмечен интенциональной ориентацией на особого рода предметность – божественный Абсолют. «Религиозная интенция, – пишет он, – есть обращенность души к Богу и притом постоянная, устойчивая, не ослабевающая и не исчезающая, обращенность, способная сосредоточиваться, разворачиваться и достигать высокого напряжения» [3, с. 180]. В зависимости от её разновидности выявляются различные типы религиозного опыта, лежащих в их фундаменте актов веры.

Для более точного описания религиозного опыта Ильин выделяет три основных компонента такового: религиозный акт, его содержание и предмет. Он пишет, что религиозный опыт, прежде всего, являет собой «состояние человеческой души или религиозный акт» [3, с. 121]. В процессе жизни, как поясняет он, душа человека есть ни что иное, как поток чередующихся состояний – актов. В случае религиозного опыта мы сталкиваемся с их особым типом – актом веры. В формировании религиозного акта «работают» чувства, активные эмоции, пассивные аффекты, воображение, мышление, воля и инстинкты [3, с. 123]. В качестве акта веры могут выступать, например, религиозная настроенность, любовь к Богу, покаяние, молитва, создание догматов, размышления о природе Абсолюта и т. д. Обособление такого рода религиозно-веровательного акта предполагает, по Ильину, наличие содержания, природа которого активно влияет на сам акт. Содержание представляется ему порожденным различными силами души и может явиться, например, на базе «вдохновения» или же «откровения». Оно глубоко лично, но одновременно может разделяться общностью людей. Предметность опыта являет собой Абсолют по-разному явленный в акте веры и его содержании.

Ильин говорит о том, что существует многообразие актов веры, которые по-разному прорисовывают собственное содержание и невыразимую в конечном счете божественную предметность, к которой можно лишь бесконечно приближаться. В актах веры могут быть представлены самые различные конфессии, искреннее желание приблизиться к структурируемому ими содержанию и абсолютной предметности или же чи-

сто формальное и незаинтересованное отношение к ним. «Новое религиозное содержание по самому существу своему требует нового акта; а религиозный акт, застывший в своем строении, неспособен принять иное, более утонченное и одухотворенное религиозное содержание» [3, с. 125]. Своеобразной трагедией религиозности Ильину представляется в равной мере как сознательное лицемерие и ложь, так и догматическое нежелание обогащать религиозный опыт сообразно с требованиями времени. В последнем случае имеет место своеобразная и опасная, на его взгляд, атрофия заинтересованности субъекта в предмете религиозной веры. Религия видится Ильину живой, пока идет постоянное обновление акта веры, а противоположное состояние – ничто иное, как симптом кризиса и упадка.

Совершенствование духовного опыта рисуется Ильиным как свободное усвоение божественного откровения. Это – глубоко личностный духовный процесс обретения сопричастности Абсолюту. Ильин всемерно акцентирует посредническую роль церковного сообщества для организации такого «благодатного общения», «касания света Божия». Религиозная проповедь выступает для него выстраиванием пути к Абсолюту, который глубоко индивидуализирован. Трансфеноменальная реальность абсолютной предметности запечатлевается в своих характеристиках «чуда» и «тайны». Не исключая значимости сомнения в границах духовных исканий, Ильин полагал их прологом к очищению и обогащению религиозного опыта. Для него религиозность не представляет собой лишь некоей точки зрения, мирозерцания или же «догматически-послушного» способа мысли. «Нет, – заключает он, – религиозность есть жизнь, целостная жизнь, и притом творческая, жизнь. Она есть новая реальность, состоявшаяся в человеческом мире для того, чтобы творчески вложиться в остальной мир» [4, с. 399]. Сила культурного обновления возникает при соприкосновении человека с высшей реальностью, изливанием на него описываемых в метафорике исихазма «энергии» и «божественного света», рождающих «новое человеческое сердце».

Этот субъект, оставаясь внутренне центрированным в духе восточного православия на своей мистической связи с Абсолютом, должен одновременно творить мир культуры. Конечно же, идея культуросозидающей миссии субъекта есть нечто новое для традиции православной мысли и привнесена в творчество Ильина благодаря его интересу к немецкой классической философии, романтизму, академической философии жизни, феноменологии и иным западноевропейским школам и концепциям. Нарисованная им философская картина существования субъекта как носителя религиозного опыта и мирозозидателя во многом отлична от той, что возникла в период создания его фундаментального гегелиеведческого труда. Хотя при построении этой версии антропологии он и пользуется гегелевскими категориями, но новый экзистенциально окрашенный образ субъекта со всей очевидностью диссонирует с

корпусом социально-политических системных представлений Гегеля. Одновременно также остается вопрос о возможности выведения «внутренне централизованного» религиозного субъекта на арену социально-политической жизни.

«Внутренний человек» и социально-политический мир

Рассматривая носителя религиозного опыта, Ильин принципиально выводит его за рамки социально-политического окружения. Это философский ход необходим ему для того, чтобы акцентировать связь субъекта и Абсолюта, принципиальную роль религиозного акта веры в организации целостности личностного духовного мира, как центра культуры. Конечно же, субъект религиозного опыта подразумевается изначально как присутствующий в целостности церковного сообщества, но эта связь прорабатывается им вслед за выявлением центральных моментов религиозного опыта. Когда же фокус его рассмотрения «внутреннего человека» смещается на «горизонтальный» план его совместного бытия с другими людьми, то встают вопросы о его пребывании в церковном сообществе, равно как и одновременно в миру со всеми его коллизиями и тревожностями. Одновременно возникает проблема, возможно ли сохранить во всей чистоте порядок религиозно-моральной имманентной жизни личности, когда она попадает не только в среду внутриконфессиональной регламентации собственного поведения, но и в сферу культурных и социально-политических противоречий, побуждающих к обнаружению собственного их понимания и практического выбора. Для Ильина он становится ведущим к теме непреодолимого трагизма человеческого существования. В крайних ситуациях, подобных тем, что сложились в ходе революционных бурь в России, самоопределение субъекта, как понимает его Ильин, требовало жесткого гражданского выбора в определении сил добра и зла. Вслед за этим возникал вопрос о допустимости противостояния злу насильственными, способами и совместимости такого противоборства с христианской моралью. Ильин предлагает разрешение этих сложных вопросов в духе византийского идеала симфонического единения церкви и государственной власти во имя общего блага (см.: [7, с. 172–184]).

Истоки современного ему культурного и социально-политического кризиса Ильин обнаруживает в забвении человеком религиозно-моральных оснований своего существования. Утрата внутреннего «ока», открытого «божественному свету», питающему сердце и разум личности, находит свое выражение в межчеловеческих отношениях, взаимосвязи церкви и общества, кризисе социальных и политико-государственных институтов как в России, так и на Западе. «Вся современная культура, “социалистическая” и “несоциалистическая”, потрясена в своих основаниях; ей грозит разложение и гибель. Это объясняется тем, что она создавалась и ныне по-прежнему строится с отстраненным

и заглохшим, омертвевшим сердцем. Её породил душевный акт неверного строения, и это вело и ныне ведет к самым тягостным, извращенным, трагическим последствиям» [4, с. 296]. Вынося современному человечеству подобный неутешительный вердикт, Ильин призывает понять как христиан, так и их оппонентов, что нынешний сценарий мирового развития есть путь к разложению «культуры без сердца», именуемой им, вероятно, не без влияния О. Шпенглера, «дурной цивилизацией», породившей «гибельную технику» и «унизительную», «мучительную» для личности жизнь.

В сложившейся ситуации, на взгляд Ильина, необходимо открытие вновь забытого духовного «ока» и обновление церковного сообщества на этой основе. Зрелая церковь представляется ему сообществом верующих, которых объединяет единое видение божественной предметности, «тайнств и иерархии», правового устройства [3, с. 270]. Православие, с которым он связывает духовное возрождение России, призвано транслировать религиозный опыт на базе национальной традиции. Оно несет своим сторонникам дар сопричастности «Писанию, Преданию и Догмату», моральных устоев и стремления к индивидуальному и общему благу, способов обращения к Богу в персональных и общинных молитвенных практиках. В своей религиозно-моральной миссии церковь мыслится неразрывными узлами сопряженной с практикой мирян в светской сфере.

«Религия и церковь, – пишет Ильин, – возможны только при наличии совсем особых условий, а именно: глубокого и искреннего чувства и сильной, творческой веры, а это дается только жизненно-здоровому духу; и именно далее, необходимо такое содержание веры и такой уровень её, которые были бы свободны от душеразрушительного влияния, от духовных ценностей и от зачатков внутреннего предательства [5, с. 90]. Для Ильина абсолютно неприемлемы как забвение ценностного ядра религиозной традиции, так и закостенело-догматическое истолкование таковой, которое неспособно к восприятию современных духовных и социально-политических вызовов. Церковное сообщество, на его взгляд, для сохранения своего религиозного и морального авторитета призвано давать оценку того, что происходит в обществе и политике, хотя бы потому, что сопричастные ему миряне повседневно находятся в поле принятия трудных жизненных решений. Эти решения не просто носят инструментальный характер, но и зачастую выходят на стратегический уровень, предполагающий четкое знание того, что такое социальное зло.

Знание зла, как утверждает Ильин в своей теоретической полемике с учением Л.Н. Толстого, предполагает активное противостояние таковому, не исключаяющее насилие. Это, в свою очередь, порождает вопрос о возможности для христианина пойти путем греха, а также об отношении церкви к оправданию такового и оказанию помощи совершившему насилие во имя политически оправдываемой цели борьбы со

злом. Действительно, «внутренний человек», как носитель религиозного опыта, не должен совершать насилия по отношению к другому, и в силу этого обстоятельства он предаёт свой личностный статус, когда сознательно идет по пути греха, как бы запускает процесс саморазрушения. В этом плане подобная коллизия двух векторов личностного развития не может найти разрешения, демонстрируя свой непреодолимый трагизм. Возможен лишь путь покаяния и искупления греха, если церковное сообщество примет такой вариант. Для самой церкви вхождение в сферу борьбы с социальным злом и оказания помощи покаяния грешникам, насильственно противостоящим злу, оказывается также вопросом о допустимости её альянса с государственно-властным полем.

Рассуждая о существовании человека одновременно в качестве члена церковного сообщества и гражданина, сопричастного социально-политической общности, Ильин опирается на идею кооперации, «симфонического единства» религиозного и светского властного начал в её византийской редакции. Именно такой идеал гармонического взаимодействия церкви и государства представляется ему необходимым для разрешения тех коллизий, которые обозначились в современном мире и стали очевидными в ходе революционных потрясений в России. В его свете вырисовывается идеальная миссия церковного сообщества как призванного охранять государственность не только от внешнего врага, но и от её внутренних разрушителей, как носителей зла, достойных насильственного подавления карающим мечом. В подобном ракурсе церковь выглядит союзником государства в определении источника социального зла, способным в религиозной плоскости легитимировать его насильственное подавление и стать оплотом помощи тем мирянам, которые во имя благих политических целей совершили несправедное действие и жаждут искупления греха.

Ильин был верен, что именно союз церкви и государственного начала позволит назвать своим именем социальное зло и способствовать его насильственному искоренению. Византийское богословие благословляло в этом случае карающий меч. Размышляя об оправданности воздаяния за насилие государственно санкционированной карой, Иоанн Златоуст писал: «Повелевающий исторгать око за око налагает этот страх, как некие крепкие узы, на души порочных, и уподобляется человеку, связавшему вооруженных злодеев; а кто не определил бы никакого наказания преступникам, тот вооружил бы их бесстрашием, и был бы подобен человеку, который раздал злодеям мечи и разослал их по всему городу» [6, с. 178–179]. Следуя в этом мыслительном фарватере, рассматривая ветхозаветное насильственное воздаяние за насилие насильем как практически оправданное и совместимое с христианской моралью, Ильин полагает симфонический византийский альянс церковного и государственно-политического начал, как необходимую платформу исцеления России, поддавшейся соблазну большевистского зла. Этот

формат кооперации обеспечит, на его взгляд, не только определение солидарно понимаемого политического зла, подлежащего нещадному насильственному искоренению, но и надежду верующим мирянам на последующее очищение от греха путем покаяния и прощения со стороны церкви. Однако такое решение отнюдь не дает рецепт для преодоления трагического диссонанса внутри личности, стремящейся жить в горизонте стремления к Абсолюту, и одновременно неспособной уйти от принятия решений в социальном мире, которые ввергают её во грех.

В конечном счете итоги наблюдаемой им кризисной панорамы развития культуры, общества и политики как в России, так и на Западе, побуждают Ильина к размышлениям о том, что они укоренены в имманентных человеческому существованию трагических диссонансах, которые принципиально неразрешимы. Такая картина складывается у него в ходе проведения аналитики несовместимости открываемого религиозным опытом пути воссоединения человека с Абсолютом и тех альтернатив мирского тяготения к стандартам отчужденного существования, поругания аутентичных ценностей и даже откровенного зла, которых трудно избежать. «Трагедия, – пишет Ильин, – возможна только там, где живет и действует свободное и ответственное существо; именно таков человеческий дух... Сущность духовной трагедии состоит в том, что в земной жизни человека обнаруживается неразрешимое, непреодолимое затруднение, которое вызывается не просто личными свойствами, но самой объективно-сущей природой вещей» [3, с. 427]. Трагедийность ситуации человека обнаруживается при столкновении человеческого волеизъявления с порой непреодолимым стечением природных и социальных по своим истокам обстоятельств. Подлинное, ведомое религиозным опытом, культуросозидание встречает на своем пути непреодолимые и нарастающие в ходе истории препятствия.

Изначально трагизм человеческого существования рассматривается Ильиным как итог «неслиянности человека с Богом в земной жизни» [3, с. 429]. Средоточие в мире божественного света и энергии показывает человеку путь, по которому ему надлежит следовать, но не обнадеживает относительно позитивного результата земной жизни и борьбы за осуществление поставленных целей. Трагизм его ситуации в осознании несоизмеримости Бога и человека.

Немаловажной чертой трагизма человеческого существования оказывается и «наслажденчество тела и дурной произвол души», противоположные высшим порывам духа [3, с. 433]. Неискоренимость этого противоречия заложена в самой телесно-душевно-духовной организации человека. Люди, преданные своей соматике, не приемлют понимания пути жизни «людей-пневматиков», хотя, по мысли Ильина, личностное единство изначально свыше предустановлено, как гармония сочетания тела, души и духа. Тождество духа рисуется ему ярко представленным в пути самосовершенствования Серафима Саровского.

Еще одна грань трагизма человеческого существования заложена в онтологически заданной разобщенности людей. Люди предстают в описании Ильина как телесно-душевно разобщенные и одинокие существа, страдающие от взаимного непонимания. Эту ситуацию применительно к современному миру он иронически характеризует так: «человек человеку прохожий. Или, как тонко подметил Чехов, человек человеку не то запертый сундук, не то источник недоразумений» [4, с. 295]. Борьба за существование задает неискоренимый модус соперничества между людьми, и даже, как говорил Леонардо да Винчи, жизни «за счет смерти других». Ильин предлагает при всем непреодолимом земном трагизме этой ситуации подход к ней в духе ориентации духа на практики любви, созерцания, молитвы и «жизненного делания».

Вершиной трагизма человеческого существования предстает возможность выбора между добром и злом, дарованная человеку свыше. Она и является источником, порождающим другую трагическую дилемму непротивления или же насильственного сопротивления злу. В ходе углубленной антропологической рефлексии Ильин констатирует, что «цельного» и «совестно праведного исхода» в решении этой дилеммы не существует. И все же, как и в книге «О сопротивлении злу силой», Ильин на финальном витке своего творческого пути резюмирует в «Аксиомах религиозного опыта» свою приверженность жесткому противостоянию общественному злу силой, ибо, по его убеждению, «сложение» с верующего христианина бремени социальной ответственности и уход в сферу «беспредметного умиления» и «фальшивой добродетели» оказывается порождающим разочарование и отчаяние. Духовная, религиозная и нравственная ответственность человека представляются ему даром свыше, отринуть который кощунственно, да и невозможно для обладающего совестью существа. «Верное разрешение этого великого и для всей человеческой культуры неизбежного вопроса, верный выход из этого трагического задания – состоит в необходимом сопротивлении злу силой с принятием на себя ответственности за свое решение и деяние, и с неприемлемым последующим, всежизненным нравственно-религиозным очищением. Это и есть исход, указуемый православным христианством» [3, с. 441]. Обратной стороной, условием подхода к этой трагической дилемме оказывается симфонический консенсус церкви и государственно-политического начала, «вторгающийся» в качестве своеобразного «внешнего» звена в теоретический строй антропологических размышлений Ильина.

Выводы

Если в дореволюционный период, занимаясь учением Гегеля о конкретности Бога и человека, Ильин пришел к выводу о трагическом финале теодицеи этого мыслителя, то в итоге своих размышлений в период вынужденной эмиграции он формулирует экзистенциально-

антропологическую идею о невозможности преодоления трагедии человеческого существования (см.: [1]). Она явилась итогом его теории религиозного опыта, инспирированной во многом идеями восточно-православной философии, и параллельного осмысления кризисных реалий современного ему общества и культуры как в России, так на Западе. Образ нарисованного Гегелем в пантеистическом ключе страдающего от присутствия зла в мире Бога, на котором была сфокусирована аналитика Ильина в российский период его творчества, дополняется им за рубежом темой трагичности существования человека, распростертого между устремлением к непостижимой и энергично питающей его сердце и дух высшей реальности и погрязшим во зле и грехе миром. Можно с уверенностью утверждать, что оба эти сюжета связаны в его творчестве неразсторжимой взаимосвязью и, по сути, вместе составляют стержневую линию его философско-антропологических размышлений. Человек, вносящий диссонанс в планы Абсолюта, разрушающий гегелевскую гармонию системосозидания и логики мира, рисуется Ильиным глубоко трагичным и обреченным на вечный внутренний разлад с собой и окружающим его миром существом. Подобный поворот Ильина к созданию собственной экзистенциально окрашенной религиозной антропологии оказывается своеобразным финальным аккордом критического переосмысления философского наследия Гегеля. В его свете становится и более понятным основной вектор его политико-философских исканий периода эмиграции.

Список литературы

1. 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.
2. Евлампиев И.И. Иван Ильин. М.: Наука, 2016. 251 с.
3. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М.: ТОО «Рарог», 1993. Т. 1–2. 448 с.
4. Ильин И.А. Путь к очевидности // Ильин И.А. Путь к очевидности. М.: Республика, 1993. С. 290–403.
5. Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин А.А. Соч.: в 2 т. М.: Медиум, 1994. Т. 2. С. 75–302.
6. Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Матфея // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. СПб.: Издание С.-Петербургской Духовной Академии, 1901. Т. 7, кн. 1. 912 с.
7. Холодов Е.В. Учение Ивана Ильина о сопротивлении злу силой и проблема противления злу в византийской политической философии // Современная онтология IX: Сознание и Бессознательное: сб. докладов Междунар. науч. конф. (24–28 июня 2019 г., Санкт-Петербург) / под ред. П.М. Колычева, К.В. Лосева. СПб.: Санкт-

Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения, 2019. С. 172–184.

8. Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Издательство политической литературы, 1991. С. 420–508.

I.A. ILYIN ON THE TRAGIC DIMENSION OF HUMAN EXISTENCE

S.A. Malinin

Russian State Social University, Moscow

The article is focused on the analysis of I. A. Ilyin's anthropological teaching on the tragedy of human existence, which was formed under the influence of Eastern Christian theology during the emigrant period of his activity. The article analyzes the basic anthropological contradictions identified by him in the course of proving the fundamental divergence of the vectors of the ascent of the human spirit to the Absolute and the involvement of the individual in social life. The article reveals the dependence of Ilyin's socio-political views on his teaching about the tragedy of human existence.

Keywords: *religious anthropology, the tragedy of human existence, Hesy-chasm, German classical philosophy, religious experience, social life, resistance to evil by violence.*

Об авторе:

МАЛИНИН Сергей Алексеевич – старший преподаватель кафедры управления и административного права, ФГБОУ ВО «Российский государственный социальный университет», г. 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